
3 1761 06839830 4









RANDGLOSSEN

ZUR

HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

VON

ARNOLD B. EHRLICH

DRITTER BAND

JOSUA, RICHTER, I. u. II. SAMUELIS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Augustst. 69.

JOSUA.

I.

1. Das Epitheton עבד יהוה — in Reden JHVHs selbstverständlich עַבְדִּי — erhält Moses in diesem Buche, mit Ausnahme einiger sekundärer Stücke, überall, wo er genannt wird, und das an mehr als fünfzehn Stellen. Ueber die Bedeutung dieses Epithetons sieh zu Num. 12, 7.

2. JHVH erwähnt hier den Tod Moses als Grund seines nun erfolgenden Befehls. Denn nach dem Beschluss JHVHs hatte Moses den Jordan nicht überschreiten dürfen, und darum hatte auch das gesamte Volk dies nicht tun können. Durch den Tod Moses war das Hindernis beseitigt, sodass der Eintritt der Israeliten in das gelobte Land stattfinden konnte. הזה, auf הירדן bezüglich, ist wegen des Artikels bei letzterem gestattet. Denn durch den Artikel wird ein Eigennamen, namentlich ein solcher dessen Etymologie und Bedeutung lebhaft im Sprachbewusstsein sind, gewissermassen zum Appellativ; vgl. V. 4 הלבנון הזה. In Verbindung mit פְּרָת z. B., das niemals den Artikel zu sich nimmt, kann זה nicht gebraucht werden. Viel weniger kann ein solches Fürwort oder ein attributives Adjektiv mit einem Personennamen verbunden werden. Ein einziges Mal wird יהוה durch ein solches Adjektiv näher beschrieben, aber sehr spät — 2 Chr. 30, 18 — in einem Buche, dessen Verfasser das Tetragrammaton bereits wie אֲדֹנָי aussprach, und ihm dieses somit nicht mehr als Eigennamen galt. Uebrigens ist es nicht ausgemacht, dass dort הטוב das Ursprüngliche ist; sieh zu jener Stelle. Am Schluss ist לבני ישראל bei vorhergehendem להם kaum ursprünglich. Der Ausdruck fehlt in LXX.

4. נהר פרת ist eine Glosse zu הנהר הגדול. Letzteres heisst eigentlich „König der Flüsse“ und ist darum Bezeichnung für den mächtigen Euphratfluss; vgl. הים הגדול = das mittelländische Meer.

Für beide Ausdrücke bietet הנהר הגדול die Analogie; sieh zu 2 K. 18, 19. Jer. 32, 18. Dan. 10, 4 und 12, 1. Dasselbe gilt von allen Stellen, wo נהר פרת als nähere Bestimmung zu הנהר הגדול sich findet.

6. תנחיל verstehen die Erklärer fälschlich von der Verteilung des Besitzes, denn diese wird ohne Ausnahme durch Piel von נחל und nicht durch dessen Hiph. ausgedrückt; vgl. 13, 32. 14, 1. 19,51. Num. 34, 29 und sieh zu Num. 34, 17. הנחיל dagegen heisst als Erbschaft geben oder, wo es sich um ein fremdes Land handelt, wie hier, das Land vollends erobern, sodass davon Besitz genommen werden kann. Bei letzterer Bedeutung hat unser Hiph. stets den siegreichen Feldherrn zum Subjekt und dessen Heer oder Volk zum persönlichen Objekt; vgl. Deut. 3, 28 und 31, 7.

7. חזק ואמץ hat hier einen anderen Sinn als in V. 6. 9 und sonst. An dieser Stelle heisst der Ausdruck nicht „sei stark und mutig“, was in den Zusammenhang nicht passen würde, sondern ist so viel wie: mache jede Anstrengung, tue dein Möglichstes; vgl. zu Num. 13, 20. התורה ist nach LXX zu streichen. ממנו bezieht sich dann auf כל אשר צוך, das von den allgemeinen Instruktionen zu verstehen ist, die Moses seinem Nachfolger über die Leitung des Volkes gegeben hatte. Zusätze solcher Art rühren von alten Lesern her, die in diese Schriften gern mehr Religion hineintragen mochten. In moderner Zeit wird dieser Zweck durch gezwungene und schiefe Deutung erreicht, im Altertum aber griffen die Frommen lieber zur Interpolation; sieh die folgende Bemerkung.

8. Dieser Vers bildet einen spätern Einsatz, der zur historischen Situation schlecht passt. Denn Josua hatte während der Eroberung Kanaans die Hände voll zu tun und keine Zeit, sich Tag und Nacht mit dem Gesetzbuch abzugeben. Aber so bedeutungslos dieser Einsatz in seinem Zusammenhang ist, hat der darin enthaltene Satz והגית בו יומם ולילה, der im Unterschied von Ps. 1, 2 die Form eines Gebots hat, dennoch für das spätere Judentum äusserst wichtige Folgen gehabt. In der Tat, diesem kurzen Gebote verdankt der Rabbinismus seine Existenz. Denn, da die Thora von viel zu geringem Umfang ist, um einen Menschen in vernünftiger Weise sein Lebenlang Tag und Nacht zu beschäftigen, suchte man nach unserem Gebote, das man wörtlich fasste und auf jeden Israeliten bezog, bei dem Studium des göttlichen Gesetzes durch Tüfteln und Grübeln und Lesen zwischen den Zeilen die Zeit auszufüllen, und das Resultat war der Talmud mit seiner Wortklauberei und Haarspalterei. — Im zweiten Halbvers ist gegen

die Massora דְּרָכֶךָ statt דַּרְכְּךָ zu sprechen. Denn, mit der einzigen Ausnahme von Deut. 28, 29, wo es sich aber um das gesamte Volk handelt, ist דרך im Sing. Objekt zu הצליח. Die Punktatoren dachten wohl an die eben genannte Stelle und zogen darum hier den Plural vor, weil Josua, der an der Spitze des Volkes steht, das Subjekt ist. Doch findet sich דרך Jes. 48, 15 in einem ganz ähnlichen Falle im Singular. השׂכיל heisst vernünftig sein und vernünftig handeln; daraus entsteht erst der Begriff „erfolgreich sein." Das Verbum gehört der späteren Sprache an. Es findet sich in den Propheten nur einmal im Deuterojesaia und öfter in Jeremia. In den Hagiographen ist unser Verbum sehr häufig.

9. Der zufällige Umstand, dass der Ausdruck חזק ואמץ auch kurz vorher sich findet, hat hier zur falschen Fassung von הלא צויתיך geführt. Denn die übliche Wiedergabe „habe ich dir ja doch anbefohlen" ist unter anderem schon deshalb falsch, weil חזק ואמץ in V. 7, wie bereits gesagt, einen ganz anderen Sinn hat als hier. הלא dient hier, wie öfter in solchen Verbindungen, nur dazu, die Rede eindringlich zu machen, und das darauf folgende Perf. ist im Sinne des Präsens gebraucht. Das ganze ist also = merke, ich befehle dir! Sieh zu Gen. 27, 36 und vgl. besonders Ruth 2, 8, wo der ähnliche Satz הלא שמעת auf nichts Vorhergehendes Bezug nehmen kann. — תֵּחַת ist nicht Niph. von חתת, sondern Kal; vgl. יֵחַם als Imperf. von חמם, יֵקַל von קלל und יֵשַׁם von שמם. Unser Verbum, das intransitiv ist, vgl. das Perf. Kal, gehört eigentlich der poetischen Sprache an und darum ist es in der gemeinen Prosa selten. Das Perf. kommt in der gemeinen Prosa gar nicht vor, das Imperf. nur mit Negation und absolut gebraucht, auf ein anderes Verbum des Zagens oder Fürchtens folgend, das ebenfalls verneint ist, ganz wie hier; vgl. 8, 1. Deut. 1, 21. 31, 8 und 1 Chr. 22, 13. 28, 20. In der Poesie und in der gehobenen Sprache der Propheten ist auch das Perf. Kal sehr häufig und der Gebrauch des Imperf. den obenerwähnten Beschränkungen nicht unterworfen.

11. Der Befehl sich mit Lebensmitteln zu versehen, setzt das Manna nicht voraus; denn von diesem durfte man nach Ex. 16, 19 jedesmal nur soviel auflesen als für den Tag nötig war.

13. Hier ist mir לאמר wegen der Ausdrucksweise in V. 14 sehr verdächtig, denn in einer direkten Rede Moses müsste es im Relativsatz dort אשר נתתי לכם heissen statt אשר נתן לכם משה. Im zweiten Halbvers ist הניח für מניח zu lesen. Die Korruption ist unter dem Banne des vorhergehenden Mem entstanden.

14. Sieh zu V. 1, Hier hat משה das Epitheton עבד יהוה nicht, weil dasselbe kurz vorher (V. 13) sich findet; vgl. z. B. 2 K. 22, 10, wo שפן zweimal genannt, aber nur das erste Mal durch הספר näher beschrieben ist. חמשים ist ein Substantiv, nicht ein Partizip oder Adjektiv, und es bildet hier das Prädikatsnomen. Der Ausdruck heisst nicht streitfertig oder kampfgerüstet, wie die Wörterbücher angeben; denn er bezeichnet offenbar etwas Besonderes, von dem Rest des Heeres Verschiedenes, streitfertig und kampfgerüstet aber ist jeder Krieger im Heere. חמשים bezeichnet eine spezielle Heeresabteilung. bestehend aus einer sehr tapfern, im Kampfe ausdauernden Mannschaft, die aus der gesamten Armee ausgewählt wurde. Diese Mannschaft bildete die Vorkämpfer; vgl. תעברו לפני אחיכם. Ein Weiteres über die Funktion der חמשים gibt folg. Bemerkung. Ueber die Etymologie des Wortes vgl. zu Gen. 41, 34.

16. Der Schlusssatz erklärt sich daraus, dass die חמשים oder חלוצים — denn beide Ausdrücke sind synonym — nicht nur die Vorkämpfer des gesamten Heeres bildeten, sondern auch für kriegerische Operationen verwendet wurden, die nur eine geringe, aber sehr tüchtige und tapfere Mannschaft erforderten. Mit Bezug auf den letztern Dienst versprechen hier die dritthalb Stämme, die es übernommen hatten, die Vorkämpfer zu bilden, dass sie überall hinziehen wollen, wohin sie Josua als besonderes Detachement ausschicken würde, wenn der Zug noch so gefahrvoll sein sollte; sieh die Bemerkungen zu Num. 31, 3 und 32, 30. Nach der traditionellen Fassung von תעברו חמשים in V. 14 haben die Schlussworte hier keinen rechten Sinn.

17. Dass die Redenden sich erkühnen ihren Gehorsam gegen den Feldherrn an eine Bedingung zu knüpfen, erklärt sich zum Teil aus ihrer besondern Stellung im Heere, hauptsächlich aber daraus, dass sie nicht etwa ein paar Leute sind, sondern beinahe den vierten Teil des gesamten Volkes ausmachen.

18. Der Sinn des zweiten Halbverses kann nur der sein: wegen unseres Gehorsams sei nur unbesorgt. Denn Mut zum Kriege zusprechen kann nur der Feldherr seinen Leuten, aber nicht diese ihm.

II.

1. חרש bringen LXX und die von ihnen abhängige Pešitto nicht zum Ausdruck, doch ist dies im Falle eines dunklen Ausdrucks

noch lange kein Beweis, dass derselbe ihnen nicht vorlag; vgl. zu Gen. 18, 4. Das Wort ist unerklärlich, zumal wenn es mit לאמר verbunden werden soll, wie die Accente es haben wollen. חרש kann nicht heissen „heimlich", wie man den Ausdruck gewöhnlich wiedergibt, und wenn es dies auch heissen könnte, wäre eine solche adverbielle Bestimmung hier überflüssig; vgl. Num. 13, 2 und 17, wo sich dergleichen nicht findet. Mir scheint dass חרש ein alter Schreibfehler ist, und dass der Text ursprünglich יריחו dafür hatte. Nacktes ראו את הארץ, im Unterschied von Num. 13, 18—20, wo die Punkte, über welche die Kundschafter sich informieren sollten, ausführlich angegeben sind, heisst, erkundigt euch über die Stimmung der Bevölkerung des Landes. Für diese Fassung spricht der Wortlaut des Berichts der beiden Kundschafter in V. 23 und 24. Ueber die Beschaffenheit des gelobten Landes hatte Josua jetzt nicht nötig, Erkundigungen einzuziehen, da er selber einer der zwölf Männer war, die Moses als Kundschafter entsendet hatte. Dagegen war es natürlich, dass Josua wissen wollte, welchen Eindruck sein Heranrücken auf die Bevölkerung des zu erobernden Landes machte. Denn man gab viel auf die Stimmung im feindlichen Lager; vgl. Ri. 7, 11. Was ואת יריחו betrifft, so heisst der Ausdruck, wenn er richtig überliefert ist, nach einer früheren öfter wiederholten Bemerkung und besonders Jericho; vgl. Raši. Aber höchst wahrscheinlich ist hier את für ואת zu lesen und die Partikel als Präposition zu fassen. Dann ist הארץ את יריחו = die Gegend bei Jericho, das heisst nach dem oben Gesagten die Bevölkerung dieser Gegend. Elegant ist dieser Ausdruck vielleicht nicht, aber keineswegs unkorrekt. Aus der Buhle macht Targum, זונה als Partizip von זון fassend, eine Hôtelière. Dem Gefühle des späteren Uebersetzers war die Einkehr der Leute bei einer öffentlichen Buhle zuwider; für altisraelitische Leser aber hatte sie nichts Anstössiges. Die Kundschafter waren gezwungen bei einem solchen Weibe einzukehren, teils weil sie im Orte keine Gastfreunde haben konnten, teils weil sie bei einer öffentlichen Buhle eher auf Verrat des Vaterlandes rechnen durften. Am Schlusse ist עִמָּה für שמה zu lesen. Der ursprüngliche Ausdruck mag aus Gründen der Dezenz absichtlich geändert oder bloss verschrieben worden sein. Denn aus ע kann beim Abschreiben sehr leicht ש werden. Der Umstand, dass die Männer mit dem Weibe sich abgaben, ist erwähnt, um dessen freundliches Betragen gegen sie zu erklären. — Der ganze Bericht über diese Kundschafter aber, an sich ohne jede Bedeutung

— denn der Bescheid, den sie bringen, beruht lediglich auf der Mitteilung eines einzigen Weibes, das noch dazu eine verrufene Person war — hat den alleinigen Zweck, die traditionelle Existenz der Nachkommen Rahabs im Volke Israel zu erklären; vgl. 6, 25.

2. ויאמר statt ויגד stellt den Bericht soweit die Nationalität der Fremden und der Zweck ihres Kommens in Betracht kommen, als indirekt und auf blosser Vermutung beruhend dar. Letzteres dagegen würde ihn als direkte Information über eine Tatsache hinstellen, die über allen Zweifel erhaben ist. Aus diesem Unterschied zwischen אמר und הגיד erklärt es sich, dass letzteres meistens mit Bezug auf die Vergangenheit gebraucht wird und in den wenigen Fällen, wo das Objekt die Zukunft betrifft, JHVH oder einen Propheten zum Subjekt hat, während אמר sehr oft mit Bezug auf etwas vorkommt, dessen Geschehen in der Zukunft bloss vermutet oder angenommen wird.

3. Der Relativsatz אשר באו לביתך gibt sich schon durch die äusserst späte Konstruktion von בוא mit ל zur Bezeichnung des Ortes als Glosse zu הבאים אליך zu erkennen. Der Glossator wollte, da es sich hier um Männer und ein Weib handelt, einem Missverständnis vorbeugen. Er war also in demselben Irrtum, in dem unsere Lexikographen sich noch jetzt befinden, indem er glaubte, dass בוא אל אשה schlechtweg „einem Weibe beischlafen“ bedeute. Wir aber haben zu Gen. 6, 4 nachgewiesen, dass die fragliche Redensart, wenn sie sexuelle Bedeutung hat, nichts anderes als die Heirat mit einem Weibe ausdrückt, und danach war an dieser Stelle ein Missverständnis nicht zu befürchten, da zwei Männer beide dasselbe Weib nicht ehelichen können.

4. Die Schwierigkeit des ungrammatischen ותצפנו ist sehr leicht beseitigt, wenn man, Dittographie aus dem Folgenden annehmend, das Suff. streicht, da das Unterbleiben der Bezugnahme auf das vorher genannte Objekt durch ein entsprechendes Suff. kein Verstoss gegen den guten Sprachgebrauch ist; vgl. z. B. 2 K. 8, 15. Aber der ganze erste Halbvers, wie er uns vorliegt, ist neben der ausführlichen Beschreibung des Versteckens in V. 6 unmöglich. Man lese ותען האשה ותאמר. שני האנשים ist eine Variante zu blossem האנשים in V. 3. Nachdem diese Variante hier in den Text geraten, kamen das darauf folgende Verbum und die Aenderung des Verbums an der Spitze. Im zweiten Halbvers bildet כן einen verkürzten Satz, der, vervollständigt, lauten würde כדבריכם כן הוא; sieh zu V. 21.

האנשים ist kraft des Artikels so viel wie: die Männer, von denen ihr redet.

7. Das Subjekt zu רדפו ist aus dem Zusammenhange zu entnehmen, während das zu סגרו unbestimmt ist. האנשים aber ist Subjekt (مبتدا) zum Ganzen, sodass der Sinn ist: die Männer aber — jene setzten ihnen nach usw. Zu dieser Fassung wird man gezwungen durch den Umstand, dass in dieser ganzen Erzählung nur die israelitischen Kundschafter האנשים genannt werden, während die anderen Männer soweit noch gar nicht erwähnt sind und im Folgenden stets הרדפים heissen; vgl. V. 9. 14. 17. 23 gegen V. b. 16. 22. Im zweiten Halbvers ist אחרי כאשר unhebräisch. Eines dieser beiden Wörter, gleichviel welches, würde vollkommen genügen. Da es aber nicht leicht erklärlich wäre, wie das überschüssige Wort in den Text gekommen, so geht man am sichersten, wenn man אחריהם für אחרי liest und das Suff. auf האנשים bezieht. Andere lesen אחרי אשר, was an sich ebenfalls gut ist, allein beim Abschreiben fällt etwas sehr leicht aus, dagegen dringt Ueberschüssiges in den Text gewöhnlich nur durch Dittographie ein, die hier aber nicht angenommen werden kann.

9. Objekt zu ידעתי ist V. 11 b, und Alles dazwischen bildet eine Parenthese, die erklären will, wie die Redende zur Ueberzeugung gelangt, dass JHVH der Gott im Himmel und auf der Erde ist. Zu dieser Fassung wird man gezwungen dadurch, dass zwischen V. 11 b und dem, was unmittelbar vorhergeht, kein logischer Zusammenhang denkbar ist. וכי נמגו וגו׳ ist späterer Einsatz nach V. 24. Wäre dieser Satz hier ursprünglich, so müsste es V. 10 שמעו für שמענו und V. 11 וישמעו וימס לבבם statt ונשמע וימס לבבנו heissen.

11. Für קמה steht 5, 1 in derselben Verbindung היה. Denn קום ist verwandt mit כון, das im Arabischen und Aethiopischen „sein“ heisst. Doch ist dieser Gebrauch von קום äusserst spät und sehr selten. In der Tat, mir ist im A. T. kein anderes Beispiel bekannt, wenn nicht Gen. 41, 30 ein solches vorliegt.

12. Der Schlusssatz fehlt in LXX, und daraus wollen manche Erklärer schliessen, dass er erst später zugesetzt wurde, um auf V. 18 und 21 vorzubereiten. Danach übersetzt man אות אמת ein sicheres Zeichen. Aber das Zeichen mit der roten Schnur ist logischer Weise für die angeredeten Männer, und Rahab gibt es ihnen, nicht sie ihr. Ferner, das verabredete Zeichen mit der Schnur heisst im Folgenden דבר, nicht אות; sieh zu V. 14 und vgl. V. 20. Die

fraglichen Worte sind ursprünglich, aber in unserem zweiten Halbvers verteilt sich die stehende Verbindung חסד ואמת in derselben Wortfolge rhetorisch auf die beiden zusammenhängenden Sätze, sodass das Ganze so viel ist wie ועשיתם גם אתם עם בית אבי חסד ואמת; vgl. V. 14. Solche Verteilung zweier Worte, die sonst beide zusammen einen Begriff ausdrücken, auf zwei Sätze, wodurch ein Parallelismus entsteht, ist in der gemeinen Prosa wohl selten, doch nicht beispiellos; sieh zu Gen. 32, 11. Für sich genommen, heisst ונתתם לי אות אמת und erweist mir Treue.

13. Der erste Halbvers besagt, dass die Kundschafter selber nach der Einnahme der Stadt die Redende und ihre Familie nicht töten mögen, während der zweite fordert, dass sie auch vor dem Tode durch ihre Kameraden sie schützen sollen. Sieh die folgende Bemerkung.

14. נפשנו תחתיכם למות bezieht sich auf den Fall, dass der Angeredeten und ihrer Familie seitens anderer Israeliten Gefahr drohen sollte. In diesem Falle wollten die Kundschafter ihr eigenes Leben für das ihre einsetzen. Dass sie von ihnen selbst nichts zu fürchten haben wird, ist dabei selbstverständlich. In דברנו זה zeigt זה nach vornen. Denn mit דברנו ist nicht gemeint die Art und Richtung der Flucht, wie die Erklärer meinen, sondern, wie schon oben angedeutet, die Verabredung, das heisst, das zu verabredende Zeichen mit der Schnur. Dass Rahab die Flucht der Kundschafter verraten würde, stand, nachdem sie dieselben früher so sorgfältig versteckt hatte, nicht zu befürchten. Dagegen mochte sie das verabredete Zeichen andern mitteilen, um sie zu retten. Für diesen Fall bedangen sich die Kundschafter, die niemand ausser ihrer Wohltäterin und deren nächsten Verwandten und Angehörigen retten mochten, die Ungiltigkeit ihres Eides aus; vgl. Kimchi.

15. בקיר gibt man gewöhnlich wieder „an der Wand", das heisst, Wand an Wand, und ähnlich fasst man בחומה im Schlusssatz. Aber dafür ist ב unhebräisch. Auch würde eine solche Lage des Hauses es dem Weibe nicht möglich gemacht haben, die Männer durch das Fenster ins Freie herabzulassen. בקיר ist = in der Mauer. Die Aussenwand des Hauses fiel danach mit der Stadtmauer zusammen, sodass dessen Fenster durch diese ging, und ein Teil des Hauses lag in der dicken Ringmauer.

16. Für שׁב ist שְׁבוּ zu lesen und V. 22 zu vergleichen. Auch die Massora will durch die anomale Vokalisierung des Wortes als Inf. constr. die von ihr vorgefundene Lesart in Zweifel stellen.

17. Hier hat der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, keinen rechten Sinn. Einen befriedigenden Sinn hätte er, nur wenn sich eine Bedingung daran knüpfte, wie V. 20. Man muss daher מְקַיְּמִים lesen, und die Präposition in מִשְּׁבֻעָתֵךְ streichen. Dann erhält man den Sinn: wir wollen den Schwur, den du uns schwören lässt, halten. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass das anlautende Mem des Partizips wegen des Vorherg. wegfiel. Ueber den Gebrauch von קִיֵּם mit Bezug auf einen Eid vgl. Ps. 119, 106. — Was das ungrammatische הזה betrifft, so lesen manche dafür זאת, andere הזאת, doch liegt beides graphisch zu fern, und letzteres wäre hier noch dazu nicht minder unhebräisch als die Recepta; vgl. zu Gen. 24, 8. הזה ist zu streichen. Wie das zu streichende Wörtchen hier in den Text kam, wird die folgende Bemerkung dartun.

18. Streiche חוט als Glosse zu dem vorherg. Worte, das in der gemeinen Prosa überhaupt nur Ruth 1, 12 vorkommt und in der hier erforderlichen Bedeutung selbst in der Poesie äusserst selten ist. Wäre חוט hier ursprünglich, so müsste es sich auch V. 21 in derselben Verbindung finden. So aber ist es natürlich, dass die Glosse nur da nötig erschien, wo der zu glossierende Ausdruck zum ersten Mal vorkommt. Ueber שני als Abzeichen sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 38, 28. Rahab hatte als Prostituierte eine rote Fahne als Abzeichen an der Aussenseite ihrer Türe; sieh zu Jes. 57, 8 und vgl. Rob. Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, Seite 141. Auf diese Fahne hinweisend, befahlen die Kundschafter ihrer Wirtin, dieselbe von der Thüre abzunehmen und am Fenster, das ihnen jetzt die Dienste der Türe getan hatte, anzubringen. Wegen dieses Hinweises heisst es הזה. Irgend ein alter Leser aber, der dies nicht wusste, schrieb dieses Wort, um seinen Zweifel an dessen Echtheit anzudeuten, an den Rand, woher es irrtümlich V. 17 in den Text geriet.

19. Da דלת nicht den Eingang oder die Oeffnung, sondern den Türflügel bezeichnet, so kann die Präposition in מדלתי nicht direkt von יצא abhängen. Diese Präposition zusammen mit der Accusativendung in החוצה geben die Richtung der Bewegung an, und das Ganze steht im Acc. Der Gegensatz zu מדלתי ביתך החוצה wäre מדלתי ביתך הביתה.

21. Für כדבריכם כן הוא genügt oben V. 4 blosses כן, hier aber würde dieses nicht genügt haben, weil dort das, was unter diesem Ausdruck zu verstehen ist, unmittelbar darauf in einem vollständigen Satz erklärt wird, hier aber nicht.

23. Im Sinne von „begegnen“, „passieren“ ist מצא vox media, darum ist hier, wo die Begegnisse nicht unangenehm waren, dieses und nicht קרה gebraucht, das ausschliesslich mit Bezug auf unliebsame oder fatale Begegnisse gebraucht wird; vgl. zu Gen. 42, 29.

24. Mit der einzigen Ausnahme von 1 Sam. 14, 16, wo aber der Text nicht in Ordnung ist, findet sich מוג in der gemeinen Prosa nur in dieser Erzählung. Dieser Umstand beweist ihren sehr späten Ursprung. Denn es geht der Sprache wie dem Weibe, das in den vorgerückten Jahren geneigt ist, sich zu schminken. Am klarsten sieht man dies an der modernen hebräischen Prosa, die von poetischen Floskeln strotzt.

III.

1. Die Stellung von הוא וכל בני ישראל setzt im Vorherg. ויסע und ויבא voraus. Wären diese beiden Verba ursprünglich im Pl., so müsste der genannte Ausdruck am Schlusse des ersten Satzes kommen. Dagegen ist im zweiten Halbvers der Plural korrekt.

3. Die Worte והכהנים הלוים נשאים אתו, worin נשא nicht heisst „tragen“, sondern „aufheben, um zu tragen“, vgl. V. 6, bilden einen Umstandssatz; sonst müsste es ואת הכהנים heissen; sieh zu Gen. 15, 19.

4. Das Ganze von אך an bis אליו incl. ist eine später eingesetzte Parenthese. Nach der vorhergehenden genauen Angabe der Distanz, in der die Angeredeten der Lade folgen sollen, heisst אל תקרבו אליו kommt nicht näher an sie heran, d. i. nicht näher als angegeben. Die Distanz von zweitausend Ellen galt für die kleinste ansehnliche Strecke; vgl. Num. 35, 5, wonach die Leviten, die ausser Wohnstädten keinen Grundbesitz haben sollten, zweitausend Ellen Feld ringsherum um ihre Städte erhielten. In gleicher Weise ist nach talmudischem Gesetze die Strecke Wegs, die man am Sabbat gehen darf, auf zweitausend Ellen vom Wohnort festgesetzt; vgl. Erubin 51 a. Ueber diese ziemlich grosse Entfernung, trotzdem dass die Lade den Wegweiser machen soll, sieh zu V. 11.

5. התקדשו hat keinerlei religiöse oder rituelle Bedeutung, sondern heisst einfach seid vorbereitet, seid auf die morgigen Wunder gefasst. Irgendeine rituelle Reinigung vorzunehmen, dazu gab es keine Zeit, namentlich da in manchen Fällen solche Reinigung erst nach Ablauf einer Woche nach der Verunreinigung vorgenommen werden konnte; vgl. Num. 19, 11 und 12. Die Vorausverkündigung des Wunders am Jordan war nötig, weil sonst manche

Leute, besonders Frauen, vor Schrecken in Ohnmacht hätten fallen können beim plötzlichen Anblick eines Flusses, der auf einmal eine trockene Bahn zum Durchschreiten bot. Denn das war nicht mehr die Generation, die die grossen Wunder JHVHs in Aegypten und am Schilfmeer geschaut hatte.

7. אשר, das nicht auf בני ישראל, sondern auf אחל גדלך sich bezieht, steht im adverbialen Acc., und אשר ידעון ist = woran sie erkennen werden. Diese Rede JHVHs an Josua und Josuas Ansprache an das Volk kommen beide hier zwischen dem Aufbruch der Priester mit der Lade und dem Aufbruch des gesamten Volkes, vgl. V. 6 b und 14 a, um Zeit zu lassen, während welcher der Leser die V. 4 vorgeschriebene Entfernung zwischen der Lade und dem Volke entstanden sich denken kann; vgl. zu Gen. 26, 25 und Ex. 32, 20. Es ist aber der ganze Passus von hier an bis V. 13 incl. sekundär. Ursprünglich war das Wunder am Jordan ebensowenig im Voraus beschrieben, wie das ähnliche, aber ungleich grössere Wunder am Schilfmeer.

8. קצה מי הירדן ist dem Sinne nach verschieden von dem 15, 5 und 18, 19 vorkommenden קצה הירדן. Letzteres heisst die Mündung des Jordan, unser Ausdruck aber bezeichnet den Rand des Jordan nahe am Ufer.

9. גשו ist eine spätere Form als גְּשׁוּ. In dieser späteren Form dient der Vokal in der ersten Silbe nur dazu, die Aussprache zu erleichtern. Denn, das ältere גְּשׁוּ ausgenommen, findet sich vokalloses נ vor ש in derselben Silbe nur in dem ausländischen גְּשׁוּר und dem davon abgeleiteten גְּשׁוּרִי. Für דברי ist nach mehreren der alten Versionen דְּבַר zu lesen. Jod ist aus dem Folgenden verdoppelt. דבר יהוה heisst hier aber nicht „Wort JHVHs" — denn es folgt ja darauf kein Befehl JHVHs — sondern ist so viel wie אשר דבר יהוה לעשות, also = das Vorhaben JHVHs.

11. An הברית ist nichts zu ändern, denn das Wort steht nicht im st. constr., sondern es ist ארון כל הארץ Apposition zu ארון הברית. JHVH wird mit der heiligen Lade, über der er zwischen den beiden Cherubim thronte, identifiziert; vgl. 6, 4 לפני הארון, wofür 6, 8 לפני יהוה steht. Auch 1 Sam. 4, 7 ist JHVH mit seiner Lade identifiziert. Daher die hier oben V. 4 vorgeschriebene grosse Distanz zwischen dem Volke und der Lade auf dem Zuge.

12. Es ist nicht leicht, diesen Vers hier logisch unterzubringen. Am besten tut man, wenn man ועתה im Sinne von „inzwischen aber" versteht. Wenn man diesen Ausdruck so fasst und zu dem un-

mittelbar Vorhergehenden in Beziehung bringt, dann fügt sich unser Vers als Parenthese leidlich in den Zusammenhang. V. 11 ist davon die Rede, dass die Lade bereits aufgebrochen ist. Diese soll nach V. 4 einen Vorsprung von zweitausend Ellen vor dem Volke haben. Einen solchen Vorsprung kann sie aber jetzt während der verhältnismässig kurzen Reden JHVHs und Josuas nicht erreicht haben; darum ergeht hier der Befehl, inzwischen vor dem Aufbruch des Volkes zwölf Männer zu wählen, und indessen hat die Lade den nötigen Vorsprung gewonnen. Was die ausgewählten Männer tun sollen, ist hier nicht gesagt, weil dies einerseits zu weit geführt und Josuas Rede in empfindlicher Weise unterbrochen haben würde, andererseits dieser eingeschaltete, nicht zu Ende geführte Befehl dem Leser zu denken geben soll und ihn so auf den Zweck der Einschaltung kommen lassen. Ueber einen ähnlichen literarischen Griff sieh die Schlussbemerkung zu Num. 10, 29.

13. Für יכרתו ist הכרית zu lesen und über die Konstruktion zu V. 11 zu vergleichen. Streiche מי הירדן, das aus dem Vorherg. dittographiert ist, und verbinde יכרתון mit dem Folgenden. LXX drücken aus המים הירדים מלמעלה יעמדו, aber dies kehrt die natürliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten um; vgl. V. 16. Unkorrekt ist כרת hier im Unterschied von der eben genannten Stelle mit Bezug auf das obere Wasser gebraucht. Diese Unkorrektheit wie auch der Gebrauch עמד statt des dortigen קום mit Bezug auf נד im zweiten Halbvers zeigen unverkennbar, dass diese Stelle viel jünger ist als jene, vgl. zu V. 7. Denn nur sehr spät tritt עמד für קום ein; sieh zu V. 16 und zu Ex. 26, 15.

14. Man beachte hier den Ausdruck מאהליהם, der sonst in solcher Verbindung fehlt. Während nacktes נסע das Aufbrechen in Zugordnung bezeichnen würde, beschränkt dieses Komplement das Verbum auf den Anfang des Aufbruchs der einzelnen. Danach wird hier mit Bezug auf V. 15a indirekt gesagt, dass, noch ehe das Volk in Marschordnung kam, die vorausgehende Lade bereits am Jordan angelangt war. מאהליהם aber heisst, von der Stätte, wo ihre Zelte gestanden hatten. Die Unwahrscheinlichkeit, dass die Zelte zurückgelassen wurden, zwingt zu dieser Fassung des Ausdrucks. Ueber eine ähnliche Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 7, 12.

15. Streiche das erste נשאי und fasse הארון als Subjekt des Verbums. Die Bezeichnung für die Träger der Lade ist in dieser ganzen Erzählung stets umständlicher als blosses נשאי הארון; vgl. V. b 8. 13. 17. 4, 9. Wäre letzteres hier das Ursprüngliche, so

würde es wohl im zweiten Halbvers bloss ורגליהם heissen statt ורגלי הכהנים וגו'. — Unter גדותיו versteht man von alters her die Ufer des Jordan. Allein, wenn das Nomen Ufer bedeutete, müsste es auch im Sing. und auch in anderer Verbindung vorkommen. Der Umstand, dass der Sing. sich gar nicht findet und der Gebrauch des Nomens überhaupt nur auf die Verbindung על כל גדותיו sich beschränkt, spricht gegen die angenommene Fassung. Auch lässt sich für das Nomen bei der angenommenen Bedeutung kein Etymon nachweisen. Im Arabischen heisst جدا, mit جاد med. ى eng verwandt, nützen, geben, beschenken, und davon kommen جَدْوَى reichlicher Regen und جَدْوَل Bach, das von den Lexikographen fälschlich auf den Stamm جدل zurückgeführt wird. Danach ist גדותיו = seine Nebenflüsse und על כל גדותיו heisst wörtlich bei all seinen Nebenflüssen, dann sich des Zuflusses seiner sämtlichen Nebenflüsse erfreuend. Ueber diesen Gebrauch von על vgl. zu Gen. 4, 14. Sieh auch zu Jes. 8, 7. Die Zeitangabe am Schlusse will nicht den genannten Zustand des Jordan auf die Zeit der Ernte beschränken, sondern besagt, dass derselbe diese Zeit hindurch fortdauerte. Denn während der Regenzeit im Herbste ist der Jordan erst recht voll.

16. ויעמדו ist hier Gegensatz zu וילכו in 4, 18, und ויעמדו המים heisst, das Wasser hörte auf zu fliessen; vgl. 2 K. 4, 6. Dagegen drückt קמו das Steigen des Wassers in die Höhe und dessen senkrechte Stellung aus; vgl. zu Ex. 26, 15. באדם des Kethib ist das einzig Richtige, ich meine was die Präposition betrifft, denn der Ortsname selbst, der sich sonst nirgends findet, ist keineswegs sicher, und LXX drücken dafür קרית יערים aus. באדם ist dem Keri vorzuziehen, weil es darauf, wie weit die Szene des Wunders war von einer gewissen die Israeliten nicht angehenden Stadt, nicht ankommen kann, wohl aber, wie gleich erhellen wird, darauf in welcher Entfernung vom aufgetürmten Wasser die Israeliten den Jordan überschritten. העיר tritt in Apposition zum Ortsnamen, um den folg. Relativsatz zu ermöglichen. Denn man beschrieb nicht gern einen Eigennamen durch einen Relativsatz; vgl. zu Ex. 32, 1. So aber bezieht sich אשר auf die Apposition. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist es falsch, daraus einen unabhängigen Satz zu machen, wie die Erklärer es tun. Ein unabhängiger Satz würde hier lauten ויעבר העם נגד יריחו. Wie die fraglichen Worte uns vorliegen, können sie nur einen Umstandssatz bilden, der von der Ent-

fernung, in der das Wasser stehen blieb, einen Begriff gibt. Das Wasser blieb am vorher genannten Ort stehen, während das Volk aber gegenüber von Jericho hinüberzog. Die ganze Strecke zwischen den beiden genannten Ortschaften bildet also die Distanz zwischen dem stehengebliebenen Wasser und den hinüberziehenden Israeliten. Das Wasser blieb in solcher grossen Entfernung stehen, sodass die Israeliten es gar nicht sehen konnten, weil sie sonst bei dem Anblick des in die Höhe ragenden Wasserwalls sich gefürchtet hätten, den wasserleeren Teil des Flussbettes zu betreten.

17. Hier ist ויעמדו so viel wie: und sie traten hin. Unser Vers ist also keineswegs im Widerspruch zu V. 8, wie die Erklärer meinen. Als die Priester mit der Lade an des Wassers Rand gelangten, verschwand das Wasser vor ihnen, und darauf schritten sie vorwärts bis in die Mitte des Jordan. Da nun aber ויעמדו hier eine Bewegung ausdrückt, folgt schon daraus allein, dass הכן nicht so viel ist wie: still. Dass das Wort das nicht heisst, dafür bedarf es überhaupt keines Beweises, denn seiner Abstammung und seinem Grundbegriff nach kann es diese Bedeutung nicht haben. הכן heisst ganz genau und ist mit בתוך zu verbinden. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Ex. 16, 5. Die Priester stellten sich mit der Lade ganz genau in der Mitte des Jordan auf. Ueber den Grund dieser Stellung sieh zu 4, 9. בחרבה heisst es beidemal, nicht ביבשה, weil das Wunder die Bahn wohl wasserleer, aber feucht liess; vgl. zu Gen. 7, 22. ברית יהוה braucht nicht notwendig gestrichen zu werden; der Ausdruck kann eine, wenn auch ungeschickte, Apposition zu הארון sein.

IV.

1. Beim zweiten Halbvers setzt eine andere, viel spätere Quelle ein, die bis Ende V. 3 sich erstreckt; vgl. zu V. 4. Auch die Massora, die Piska mitten im Verse registriert, scheint dies gefühlt zu haben und andeuten zu wollen; sieh die folgende Bemerkung. Ursprünglich war ebensowenig von einem Befehle JHVHs hinsichtlich der zwölf Steine im Jordan die Rede, wie hinsichtlich des einen im Heiligtum aufgerichteten Steines, über den 24, 26 berichtet ist. In der ältern Zeit setzte man eben bei einem Manne wie Josua bedeutend mehr Autorität voraus; später sank er zum blossen Mundstück und Werkzeug JHVHs herab, sodass er ohne dessen ausdrücklichen Befehl kaum etwas tun konnte.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. Wäre dieser Passus nicht sekundär, so würde unser Vers den Zusatz ממצב רגלי הכהנים הכין, der V. 9 fehlt, nicht haben. Ueber הָכִין, ungenau für הָכֵין oder richtiger הָכֵן, vgl. zu 3, 17.

4. Dieser Vers knüpft an V. 1a an; er setzt alles dazwischen nicht voraus; sieh zu V. 1. אשר הכין nimmt Bezug auf 3, 12.

5. עברו לפני ארון יהוה וגו׳ ist = geht hinüber an die Stätte, wo die Lade JHVHs, eures Gottes, sich befindet. Ueber die Ausdrucksweise vgl. לפני יהוה = Heiligtum JHVHs, welcher Ausdruck nicht selten wie hier לפני ארון יהוה in Verbindung mit einem Verbum der Bewegung vorkommt; vgl. Ex. 16, 9. 28, 30a. Lev. 15, 14. Die ausgewählten zwölf Männer hatten mit dem gesamten Volke den Jordan überschritten. Die Priester mit der Lade aber standen noch mitten im Jordan, wohin sie nach dem Verschwinden des Wassers vorgerückt waren; vgl. V. 10 und besonders 3, 17. Jetzt erhalten die für diesen Zweck gewählten Männer den Befehl an die Lade zurückzukehren, und von dort die Steine zu holen; vgl. V. 3 und sieh zu V. 10.

7. Die Worte אשר נכרתו וגו׳ bis zu Ende des ersten Halbverses bilden das Prädikat zu einem aus V. 6 zu entnehmenden Subjekt. Der so entstandene Satz ist Objekt zu ואמרתם. Im vorhergehenden Verse heisst der Schlusssatz „was bedeuten für euch diese Steine?“ und hierauf soll die Antwort lauten: diese Steine bedeuten für uns, dass usw. Ueber die Konstruktion vgl. zu 1 Sam. 15, 20. Was wir durch „bedeuten“ ausdrücken, kann die klassische Sprache in solchen Verbindungen nicht anders als durch die Prädizierung in einem Nominalsatz andeuten. Erst sehr spät scheint man einen ungeschickten Versuch gemacht zu haben, diesen Begriff durch ein Verbum auszudrücken; sieh zu Gen. 41, 27. In dem Prädikatsatz ist die ihn zu einer Einheit zusammenfassende Partikel hier sowohl wie auch in der obengenannten Samuelstelle אשר, nicht כי, weil mit letzterem, wie schon früher einmal bemerkt, kein Satz eingeführt werden kann, der in einem Satzgefüge die Stelle eines Substantivs im Nominativ einnimmt. בעברו ist = als sie in den Jordan, das heisst an dessen Rand, kam; vgl. 3, 15. Einen Fluss ganz überschreiten ist עבר mit Acc., nicht mit ב. Bei dieser Lesart muss jedoch נכרתו מי הירדן gestrichen werden. Will man aber letztere Worte beibehalten, so muss man בעברנו הירדן lesen und dieses im Sinne von „als wir den Jordan überschreiten sollten“ fassen; vgl. zu Num. 4, 5.

9. Für אבנים lese man האבנים, da He wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist, und fasse הקים im Sinne des Plusquamperfekts. Die zwölf Steine — die nämlichen, von denen V. 1—8 handelt — hatte Josua in der Mitte des Jordan aufrichten lassen. Es ist aber der ganze erste Halbvers eine Parenthese, die erklären will, wie die vorher genannten Steine in den Jordan gekommen waren, und der zweite ist mit V. 8b zu verbinden. Im Nachtlager, sagt der Verfasser, da sind die aus dem Jordan gehobenen Steine bis auf diesen Tag. Die traditionelle Fassung, wonach hier von andern zwölf Steinen die Rede ist, die Josua an Stelle jener gesetzt hätte, ist aus sprachlichen und sachlichen Gründen unmöglich. Denn danach müsste unser Satz lauten ויקם יהושע תחתם שתים עשרה אבנים, und das ganze Verfahren, wobei zwölf Steine aus dem Jordan herausgenommen und ebenso viele andere an deren Stelle gesetzt worden wären, wäre nichts als ein Possenspiel. Anders verhält sich die Sache bei unserer Fassung. Denn die Steine, die nach V. 6 im ersten Nachtlager zum ewigen Denkmal aufgerichtet werden sollten, mussten von ansehnlicher Grösse sein. Solche Steine enthielt der Jordan nicht, oder wenn er sie hatte, befanden sie sich nicht genau in der Mitte des Flusses, wo die Priester mit der Lade sich aufstellen sollten. Darum hatte Josua vorher die erforderlichen Steine an die gehörige Stelle des Flusses hingetan, woher sie, nachdem das ganze Volk den Jordan überschritten hatte, weggenommen, in das erste Nachtlager gebracht und daselbst aufgerichtet wurden. Diese zuerst im Jordan aufgerichteten Steine sollten Zeugen des Wunders am Jordan sein — über die Aufrichtung von Steinen als Zeugen vgl. 24, 26. 27 — und als Zeugen mussten sie genau in der Mitte des Flusses stehen, vgl. 3, 17, um gleichsam zu beiden Seiten gleich gut den Vorgang sehen und in dieser Weise so zu sagen mit gutem Gewissen zeugen zu können.

10. Was mit כל הדבר gemeint ist, ist nicht ganz klar. Wenn dieser Ausdruck auf V. 5—7 Bezug nimmt, hat man in jenem Passus nur einen Auszug des Wesentlichsten in der Ansprache Josuas zu erblicken. Völlig unverständlich ist אשר צוה משה את יהושע. Eine einzige Handschrift bei Ken. hat die zwei Worte משה את nicht. Danach erhält man einen leidlichen Sinn, wenn man diesen zweiten Relativsatz auf והכהנים עמדים am Anfang bezieht. Der Sinn ist dann der: ganz so, wie Josua geboten hatte, blieben die Priester stehen, bis alles vollendet war, das JHVH dem Josua befohlen, dem Volke zu sagen. Die Eile, mit der die Israeliten hinüberzogen, erklärt

sich zur Genüge aus der Furcht, dass das Wasser bald hereinbrechen könnte. Denn wenn auch der Jordan selbst bei dem Hochwasser des Frühlings an vielen Stellen und wohl auch bei Jericho zu durchwaten ist — vgl. zu V. 24 — so musste doch das oberhalb der nun trocknen Bahn so lange angestaute Wasser, wenn es plötzlich wieder freien Lauf erhielt, gefährlich werden.

11. לפני העם steht im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Die Priester mit der Lade, die während das Volk hinüberzog, mitten im Flusse gestanden hatten, überschritten ihn nun und zogen weiter, bis sie den 3, 4 vorgeschriebenen Vorsprung vor dem Volke gewannen.

13. Aus der Zahl vierzigtausend schliesst die scharfsinnige Kritik, dass diese Angabe von P nicht stammt, weil man bei ihm nach Num. 26, 7. 18 und 34, wonach die dritthalb Stämme etwa 110580 Mann zählten, eine viel grössere Zahl erwarten müsste. Dabei vergisst man aber, dass ein gut Teil dieser Stämme zum Schutze der Weiber und Kinder, der Greise und Untauglichen, ihres Viehs usw. jenseits des Jordan zurückbleiben musste — vgl. zu 22, 8 — und dass viele von ihren Kriegbaren nicht tüchtig und tapfer genug waren, um in das Korps der Vorkämpfer aufgenommen zu werden, und darum im gesamten Heere kämpften. Manche mochten auch seitdem gestorben sein. Wenn man alles das in Betracht zieht, kann die hier angegebene Zahl gegenüber der des Pentateuchs nicht allzu gering erscheinen.

14. Dieser Vers, der über die Erfüllung des 3, 7 gegebenen Versprechens JHVHs berichtet, muss wie jener Passus sekundär sein; vgl. zur genannten Stelle. Die Verherrlichung Josuas aber kann, da dieser soweit nichts Ausserordentliches getan, nur darin bestanden haben, dass er, dank der Mitteilung JHVHs, imstande gewesen, das Wunder am Jordan, das nun vollzogen war, im Voraus zu verkündigen.

15. An dieser Stelle greift die Erzählung zurück, um zu dem Berichte in V. 11 Einzelheiten nachzutragen.

18. Hier ist mir der Satz נתקו כפות רגלי הכהנים אל החרבה sehr verdächtig, wegen seines ungeschickten Nachhinkens und auch deswegen, weil die Priester auch bis jetzt בחרבה gestanden; vgl. 3, 17. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist es amüsant zuzusehen, zu welchen Kniffen die Erklärer greifen, um mit dem Satze וישבו מי הירדן למקומם fertig zu werden. Dass das Verbum hier nicht heisst „zurückkehren“, fühlen die Herren wohl, da das Wasser jetzt nicht

rückwärts floss, aber sie wissen sich nicht anders zu helfen als durch illegitime exegetische Mittel wie die Annahme, dass שוב hier bedeute „sich wieder an etwas kehren“ und dergleichen aus der Luft gegriffene Behauptungen. Tatsächlich bezeichnet שוב hier das Gelangen an den gehörigen Ort, vgl. zu Lev. 26, 26, und מקומם heisst der für sie passende, von der Natur bestimmte Ort; vgl. Num. 32, 1 מקום מקנה = eine Landschaft, die für Viehzucht von Natur wie geschaffen ist. Gemeint ist, das unterhalb des angestauten Wassers liegende Flussbett. Danach heisst unser Satz: da nahm das Wasser des Jordan seinen natürlichen Lauf. Ueber על גדותיו sieh zu 3, 15.

19. Die Präposition in בקצה heisst nicht „in“, sondern „nahe an“; vgl. 5, 13 ביריחו und Ri. 18, 12 בקרית יערים, wofür es darauf אחרי קרית יערים heisst. Unser Gilgal lag also in der Nähe des östlichen Gebietes von Jericho.

23. מפניכם ist dem מפנינו am Schlusse gegenübergestellt, und wegen dieser Gegenüberstellung muss die der Gemeinde in den Mund gelegte Rede hier indirekt werden, weil in der direkten Rede es auch im ersten Halbvers מפנינו heissen würde. Josua aber sagt mit Bezug auf das Wunder am Schilfmeer מפנינו, weil er dasselbe geschaut hat. Danach gehört jedoch der zweite Halbvers nicht mehr zu der der Gemeinde in den Mund gelegten Antwort auf die Frage der Kinder.

24. למען דעת וגו׳ kann nur von אשר הוביש וגו׳ in V. 23, nicht von והודעתם in V. 22 abhängen, da die Mitteilung an die eigenen Kinder unter den Völkern die Kenntnis der Macht JHVHs nicht fördern kann. Nach dieser Angabe des Zweckes, den das am Jordan vollzogene Wunder hatte, war dieses Wunder an sich nicht nötig, weil dieser Fluss, wie schon früher bemerkt, an vielen seichten Stellen durchwatet werden konnte. Dieses Wunder sollte bloss in der Völkerwelt Eklat machen und JHVH Prestige geben; vgl. 5, 1. Im zweiten Halbvers, der von והודעתם in V. 22 abhängt, lese man יִרְאָתָם, mit auf die Kinder bezüglichem Suff., statt יְרָאתֶם. כל הימים am Schlusse fordert für das unmittelbar Vorherg. diese Fassung.

V.

1. Am Schlusse des vorherg. Kapitels wurde der Zweck angegeben, den das Wunder am Jordan hatte, vgl. zu 4, 24a, und hier berichtet der Verfasser über die wirkliche Erreichung dieses

Zweckes. Dieser Bericht aber ist an unserer Stelle an seinem Platze wegen dessen, was unmittelbar darauf folgt. Denn nur wenn wir wissen, wie sehr die amoritischen und kanaanitischen Völkerschaften von der Kunde des am Jordan vollzogenen Wunders bestürzt wurden, wird es uns begreiflich, dass die Israeliten es wagen durften, in Feindes Land sich alle auf einmal beschneiden und dadurch auf einige Zeit in kampfunfähigen Zustand versetzen zu lassen, ohne ein dem der Leute von Sichem ähnliches Schicksal zu befürchten; sieh Gen. 34, 24 und 25. Bei der jetzigen Stimmung der Bevölkerung des Landes waren die Israeliten vor einem feindlichen Angriff sicher. Jene Völker mussten sich ruhig verhalten, solange man sie in Ruhe liess. Es war aber allerdings nötig, zu verhüten, dass die Kunde von der allgemeinen Beschneidung nach aussen gelangte, und dies konnte bei einiger Sorgfalt wohl geschehen.

2. Die Bezugnahme von בעת ההיא wird besonders klar im Lichte der vorherg. Bemerkung. Zu dieser Zeit, ehe die amoritischen und kanaanitischen Völkerschaften von ihrer Bestürzung sich erholt hatten, erging JHVHs Befehl zur allgemeinen Beschneidung der Israeliten. Ueber die bei der Operation zu gebrauchenden Steinmesser sieh zu Ex. 4, 25. עשה לך heisst es und nicht קח לך, weil Steinmesser schon lange nicht mehr im allgemeinen Gebrauch waren, weswegen jetzt für den genannten Zweck welche erst verfertigt werden mussten. Für ושוב, das sie nicht verstanden, konjizierten LXX bornierter Weise וְשֵׁב. Der Ausdruck ist hier gebraucht lediglich mit Bezug auf die Wiederholung derselben Handlung an demselben Objekt, ohne Rücksicht auf die Identität des Subjekts. Dabei werden die jetzigen Israeliten und die der vergangenen Generationen als Söhne desselben Volkes ideell identifiziert. Die Beschneidung war bei den Israeliten während der Wanderungen in der Wüste ausser Gebrauch gekommen, und Josua sollte sie nunmehr bei ihnen wieder einführen. Ueber diesen allerdings etwas losen adverbialen Gebrauch von שוב sieh zu 9, 4 und besonders zu 11, 10. שנית, das LXX nicht zum Ausdruck bringen, ist wohl zu streichen. Das zu streichende Wort kam erst später dazu, als man שוב nicht mehr verstand. Die Beschneidung wurde jetzt nötig wegen der nach wenigen Tagen zu begehenden Passahfeier, an der nach Ex. 12, 48 kein Unbeschnittener sich beteiligen durfte.

3. גבעת הערלות kommt als Ortsnamen sonst nirgends vor. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass der Ort, dessen

Namen der Handlung angepasst ist, vom Verfasser ad hoc erfunden wurde. So etwas kann bei einem israelitischen Schriftsteller nicht befremden, denn später wurden sogar in der nüchternen Halacha zuweilen Gesetzeslehrer erdichtet, die dem betreffenden Gesetzespunkt, über den man sie Bescheid geben liess, angepasste Namen erhielten: sieh Berachoth 53b. Es ist aber auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier gar kein Eigennamen vorliegt, sondern dass der Sinn eigentlich ist: und Josua beschnitt die Israeliten bis zu einem Hügel von Vorhäuten, das heisst, bis sich ein Berg von Vorhäuten anhäufte, was bei der Menge der Beschnittenen nicht im mindesten übertrieben wäre. So verstanden auch die alten Rabbinen den Ausdruck; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 47 gegen Ende.

6. Für הגוי steht Deut. 2, 14 הַדּוֹר was sehr viele Handschriften auch hier haben. Letzteres wird wohl herzustellen sein. Eine einzige Handschrift bietet העם. Der Abschreiber dieser mochte an 4, 11 denken, während unser Abschreiber V. 8 und 4, 1 im Sinne hatte.

9. Für גלותי ist unbedingt גַּלִּיתִי zu lesen und Ps. 119, 22 zu vergleichen. Auch im Arabischen kommt in solcher Verbindung كشف, dem גלה, aber nicht גלל dem Sinne nach entspricht, in Anwendung. Für die etymologische Erklärung von גלגל genügt einem alttestamentlichen Schriftsteller גליתי vollkommen; vgl. z. B. die Gen. 29, 32 gegebene Erklärung von ראובן. — חרפת מצרים aber verträgt sich mit V. 5 keineswegs; denn dieser Ausdruck, wie man ihn auch fassen mag, hat nur dann einen Sinn, wenn die Israeliten auch in Aegypten unbeschnitten waren. Deshalb kann das Ganze von V. 4 bis V. 7 incl. nur ein späterer Einsatz sein, von dem unsere Stelle nichts weiss. Dabei braucht jedoch שוב in V. 2 nicht gestrichen zu werden. Dieser Ausdruck verträgt sich sehr gut mit der Annahme, dass die Beschneidung bei den Israeliten in Aegypten unterblieben war. Denn nach dem Pentateuch fällt die Einführung der Beschneidung in die Zeit Abrahams. Wenn man nun von dem Einsatz V. 4—7 absieht, nimmt unser Buch an, dass die während der Zeit der Patriarchen geübte Beschneidung beim Anfang der Knechtschaft in Aegypten ausser Brauch gekommen und auch während der Wanderungen in der Wüste unterblieben war. Somit kann wohl von einer Wiedereinführung der Beschneidung die Rede sein. חרפת מצרים aber besagt nicht, dass die Aegypter den Israeliten das Unbeschnittensein als Schmach anrechneten. Denn soweit die Zeit während der Knechtschaft in Betracht kommt,

werden wohl die Aegypter auch ihre nichtisraelitischen Sklaven nicht beschnitten haben, und zur Zeit Josuas gingen die Israeliten die Aegypter nichts an. Am allerwenigsten konnten sich die Aegypter dann dafür interessieren, ob ihre ehemaligen Sklaven beschnitten waren oder nicht. חרפת מצרים kann daher nur heissen die Schmach von Aegypten her, d. i., die Schmach, die seit Aegypten datierte. Zur Ausdrucksweise vgl. Jer. 31, 19 חרפת נעורי.

10. בערבות יריחו hat wegen des Anklangs von בערבות an בערב unmittelbar nach diesem seine Stellung. Denn hebräische Schriftsteller sind sehr erpicht auf allerlei Wortspiele und jagen ihnen förmlich nach; vgl. zu 20, 7.

11. עבור הארץ ist nicht ganz dasselbe wie פרי הארץ. Hiesse unser Ausdruck schlechtweg Bodenfrüchte, so würde er nicht ausschliesslich in unserer Erzählung, sondern auch sonst vorkommen. Nach dem Zusammenhang und namentlich danach zu urteilen, dass V. 12a in Verbindung mit עבור הארץ gebraucht ist, wie hier, während V. 12b bei ארץ כנען dafür תבואה eintritt, bezeichnet עבור הארץ — eigentlich das, womit die Erde einmal schwanger war — die Früchte des Bodens im Unterschied von allem Essbarem, das seine Existenz nicht der Erde verdankt, hier speziell im Gegensatz zum Manna, das man sich als Produkt des Himmels dachte; vgl. Ps. 78, 24. 105, 40 und Neh. 9, 15.

14. Richtig ersetzt die Massora hier לא durch לו, denn es wird an dieser Stelle nichts direkt verneint. Mit כי wird, wie öfter, direkte Rede eingeführt, und עתה ist so viel wie: eigens. Eigentlich heisst der Ausdruck in dieser Verbindung „für die jetzige Gelegenheit“, vgl. zu Dan. 10, 11.

15. Ueber של נעלך sieh die Bemerkung zu Ex. 3, 5.

VI.

1. סגרת als Partizip aktiv kann nicht יריחו zum Subjekt haben. Ich vermute, dass dafür סְגֻרָה zu lesen ist. סגֻרה ומסגרת wäre = verschliessbar und nunmehr verschlossen. מפני בני ישראל heisst aus Furcht vor den Israeliten; sonst würde es nicht מפני בני, sondern bloss מבני heissen. In letzterem würde die Präposition dem من البيان der Araber entsprechen.

2. Ziehe das hier nachhinkende גבורי החיל zum Folgenden und setze das Athnach bei יהושע. Die Anreihung von גבורי החיל ohne die nota acc. davor an את יריחו ואת מלכה ist auch ungrammatisch; vgl. zu Gen. 15, 19.

3. Dass V. 2b hierher gezogen werden muss, ist schon oben gesagt. Damit allein ist jedoch die Sache hier nicht erledigt. Man hat auch vor גבורי החיל einzuschalten קח עמך את כל. Wenn man den Text in diesem und dem vorherg. Verse ungeändert lässt, ist וסבתם hier ungrammatisch. Denn, da dann V. 2 keinen andern Imperativ aufzuweisen hat als ראה, das aber, wie das Fehlen von folgendem כי zeigt, bloss Interjektion ist, ist die Anknüpfung mit einem Perf. consec. unstatthaft.

4. Unter שופרות היובלים, worin, da der Gegenstand zum ersten Mal genannt wird, das nomen rectum besser ohne Artikel gelesen wird, vgl. V. 6, versteht man gemeinhin Widderhörner, jedoch ohne sagen zu können, warum die Verbindung nur in dieser Erzählung und nicht auch sonst vorkommt*). In שופר יובל, Pl. שופרות יובלים wie שרי חילים von שר חיל, hat יובל seine gewöhnliche Bedeutung, und der Gesamtausdruck bezeichnet ein Horn von mächtigen Tönen, wie es zur Ankündigung des Jubeljahrs im ganzen Lande gebraucht wurde. Im Pentateuch heisst ein solches Horn שופר תרועה. Denn auch תרועה in Verbindung mit dem Namen eines musikalischen Instruments bezeichnet dasselbe als Instrument von lauten Tönen; vgl. K. zu Ps. 150, 5. Dass für diese Gelegenheit der Gebrauch von Hörnern aussergewöhnlichen Kalibers befohlen wird, kann nicht wunder nehmen. Denn, wenn eine feste Stadt durch blossen Trompetenschall eingenommen werden soll, müssen die Töne des Instruments schon etwas Rechtes sein.

5. In קרן היובל hat יובל selbstredend die in der vorhergehenden Bemerkung angegebene Bedeutung.

8. Hier beachte man den Ausdruck לפני יהוה. JHVH selber befindet sich an der Spitze der Prozession. Er war es auch, der dem Josua kurz zuvor erschienen war und sich ihm als שר צבא יהוה vorgestellt hatte; vgl. 5, 13—15 und sieh zu V. 17.

*) Als Beleg für die hier gemeinhin angenommene Bedeutung von יובל wird auch Ex. 19, 13 angeführt. Ich habe dort zu במשך היבל nichts bemerkt, weil ich der traditionellen Erklärung folgte, nicht jedoch dass ich keinen Zweifel darüber gehabt hätte, sondern deshalb, dass es auch mir, wie jedem andern, äusserst schwer fällt, das Herkömmliche und allgemein Anerkannte zu verwerfen. Jetzt aber bin ich fest überzeugt, dass die Bezeichnung von Widderhorn durch blosses „Widder" über das Mögliche in der Sprache gehen würde. Nach besserer Erkenntnis glaube ich, dass der Text an jener Exodusstelle verderbt ist, und dass man für במשך היבל zu lesen hat בְּמוּשׁ הַגְּבֻל = wenn die Schranke weicht, das heisst, wenn sie fällt oder entfernt wird; vgl. Ex. 19, 12 und 23.

9. Streiche am Schlusse den Ausdruck הלוך ותקוע בשופרות. Die zu streichenden Worte waren anfangs eine an den Rand geschriebene Variante zu ותקעו בשופרות in V. 8. Die fraglichen Worte können hier nicht ursprünglich sein, weil bei dieser Gelegenheit ausser den sieben Priestern niemand ein Horn hatte; vgl. zu V. 20.

10. יום אמרי scheint mir zu unbestimmt. Auch würde Josua danach andeuten, dass ähnliche Prozessionen um Jericho auch in den folgenden Tagen stattfinden werden, während es nicht die Art eines Feldherrn ist, dergleichen dem Heere im Voraus mitzuteilen. Ich vermute daher, dass für יום אמרי zu lesen ist אִם־אָמַרְתִּי. Ueber אם mit folg. Perf. zur Bezeichnung des Fut. exact. vgl. Jes. 4, 4 und über עד in Verbindung mit solcher Wendung Gen. 24, 33. Die Korruption fing bei der Partikel an, worauf man auch das Verbum änderte.

11. Für וַיַּסֵּב ist וַיָּסָב zu lesen und darüber V. 3. 7. 14. 15 zu vergleichen.

13. Für ותקעו hat man unbedingt וְתָקְעוּ zu lesen. Am Schlusse sind die Worte הלוך ותקוע בשופרות als Variante zu dem ähnlichen Ausdruck im ersten Halbvers zu streichen und die Bemerkung zu V. 9 zu vergleichen.

15. Hier will der zweite Halbvers einen beim Leser etwa aufsteigenden Zweifel über die Möglichkeit des im ersten Berichteten beschwichtigen. Denn tatsächlich konnte das siebenmalige Herumziehen eines so grossen Heeres um die Stadt in feierlicher Prozession kaum in sieben Wochen fertig gebracht werden.

17. ליהוה ist nicht mit והיתה sondern mit חרם zu verbinden und über diese Verbindung die Konstruktion des Verbums Micha 4, 13 zu vergleichen. Jericho und alles darin wurde mit dem Banne belegt und JHVH geweiht, weil es die erste Stadt Kanaans war, die eingenommen wurde, etwa wie die ראשית vom Ertrag des Bodens JHVH dargebracht werden musste. Doch mag auch der Umstand als Grund mitgewirkt haben, dass diese Stadt nicht durch Menschen, sondern durch die himmlische Macht erobert wurde, wobei JHVH persönlich den Angriff machte; vgl. zu V. 8. החבאתה heisst nicht sie hat versteckt — denn das blosse Verstecken ist oben 2, 4 durch צפן und 2, 6 durch טמן ausgedrückt — sondern sie hat geschützt. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. Jes. 49, 2. Der Ausdruck hat also auch Bezug auf den Rat der Rahab, durch den die beiden Kundschafter ihren Verfolgern entkommen waren; vgl. 2, 16. Es ist aber hier der zweite Halbvers, wie die

unklassische Form von החבאתה zeigt, ein späterer Einsatz. Der Verfasser selber bringt den Befehl Josuas zur Rettung Rahabs und ihrer Angehörigen erst V. 22.

18. Für תחרימו ist mit anderen nach LXX תַּחְמְדוּ zu lesen und 7, 21 zu vergleichen. חמד findet sich auch sonst in Verbindung mit חרם; vgl. Deut. 7, 25. 26. Ueber ועכרתם sieh zu Gen. 34, 30. Das Suff. in אתו bezieht sich auf ישראל, nicht auf מחנה.

20. וירע an der Spitze ist neben ויריעו העם תרועה גדולה und der diesem vorangehenden Zeitangabe unmöglich. Lies וַיִּרָא und verstehe dieses mit Bezug auf die vorhergehende Warnung vor dem Vergreifen am Cherem. וירא העם heisst also, und das Volk beachtete die Warnung sorgfältig. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1. Sam. 14, 26 ירא את השבועה. Das Subjekt zu ויתקעו ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Die Priester, nicht das Volk, stiessen in die Hörner oder Trompeten. Das Volk hatte, wie schon früher bemerkt, keine שופרות. Wenn man hier ויתקעו auf העם bezieht, ist die Zeitangabe im zweiten Halbvers widersinnig, denn diese Zeitangabe ist nur dann logisch richtig, wenn der קול השופר nicht von denselben Personen kam wie die תרועה גדולה.

22. Hier wird das, was oben 2, 15 von der Lage des Hauses der Rahab gesagt ist, nicht vorausgesetzt, da sie sonst mitsamt ihren Angehörigen beim Einsturz der Ringmauer hätte umkommen müssen.

23. Rahab und ihre Angehörigen wurden vorläufig ausserhalb des israelitischen Lagers untergebracht, weil sie, wie alle Bewohner Jerichos, unter dem Banne waren und solange sie sich in diesem Zustande befanden ihre Gegenwart im Lager dieses unter den Bann gebracht haben würde. Später wurde an ihnen eine rituelle Handlung vorgenommen, die sie vom Banne befreite. Welcher Art diese Handlung war, lässt sich nicht sagen. Mit der rituellen Handlung war wahrscheinlich die Zahlung eines Lösegelds an JHVH verbunden, die die Gemeinde leistete. — הנערים ist nicht mit Bezug aufs Alter zu verstehen. Der Ausdruck bezeichnet die beiden Männer als gemeine Soldaten ohne Charge.

24. אוצר ist zu streichen. Wie אוצר יהוה kann auch בית יהוה die Schatzkammer JHVHs bezeichnen; vgl. Gen. 47, 14. LXX bringt אוצר zum Ausdruck und בית nicht. Allein, während אוצר sehr leicht eine Glosse zu dem in der hier erforderlichen Bedeutung äusserst seltnen בית sein kann, wäre es unerklärlich, wie letzteres als nicht ursprünglicher Bestandteil des Textes hier eindrang

26. Für וַיַּשְׁבַּע sprich וַיִּשָּׁבַע. Niph. von שׁבע heisst nicht nur schwören, sondern auch feierlich versprechen, hier ernstlich drohen. Ja נשבע kann auch geradezu heissen einen Fluch ausstossen. Ueber die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe vgl. אָלָה, das beides, Schwur und Fluch, heisst, und englisch „to swear“ = schwören, aber auch fluchen, Flüche ausstossen. Die massoretische Aussprache des fraglichen Ausdrucks ist schon deshalb falsch, weil danach das Objekt zu diesem Verbum sich nicht supplizieren lässt, da die Strafe für die Wiedererbauung Jerichos nicht vom Volke, sondern von JHVH kommen soll und man diesen nicht beschwören kann. לפני יהוה ist = mit JHVHs Zustimmung; vgl. denselben Ausdruck in Verbindung mit einem von einem Menschen erteilten Segen Gen. 27, 7. Erstgeborener und Jüngster sind hier nicht des Parallelismus halber gegenübergestellt, wie die Erklärer meinen, denn dieser Fluch ist nicht in poetischer Form. Der Sinn ist einfach der: während der Wiedererbauung der Stadt gegen das Verbot soll der Frevler, der sie unternehmen wird, nach und nach alle seine Kinder verlieren, vom ältesten bis zum jüngsten.

VII.

1. Ueber die Bedeutung von מעל in diesem Zusammenhang sieh die Bemerkung zu Lev. 5, 15.

2. Auch hier werden Kundschafter ausgeschickt, wie im Falle Jerichos; sonst geschieht dies von nun an bei keiner andern zu erobernden Stadt. Wie die Auskundschaft Jerichos in der Darstellung einen besonderen Zweck hat — vgl. die Schlussbemerkung zu 2, 1 — so auch die Auskundschaft von Ai. Aus dem Bericht dieser Kundschafter erfährt der Leser, dass Ai eine unbedeutende Stadt war, die unter andern Umständen von einer sehr geringen Mannschaft hätte eingenommen werden können, sieht aber darauf, dass sie bei dem Zorn JHVHs gegen die Israeliten den Angriff der grössten von den Kundschaftern als dazu nötig genannten Anzahl von Kriegern glänzend zurückschlug. — Ueber den auf העי bezüglichen Relativsatz ist zu 1, 2 zu vergleichen.

3. In אל תיגע שמה ist יגע, eigentlich nicht ein Verbum der Bewegung, prägnant gefasst und als solches konstruiert; vgl. die Konstruktion von השכים Gen. 19, 27 und Ct. 7, 13.

7. אהה, worauf mit Ausnahme von Joel 1, 15 immer ein Vokativ, meistens wie hier, אדני יהוה, folgt, kommt bei den Propheten vor Jeremia nicht vor.

8. In הָפַךְ עֹרֶף hat das Verbum nach der Bemerkung zu Gen. 38, 14 reflexive Bedeutung, während das Nomen im Acc. der nähern Beziehung steht, sonst würde es עָרְפּוֹ heissen.

9. Der zweite Halbvers, in dem שמך dem שמנו im ersten gegenübergestellt ist, heisst wörtlich: und wie willst du dann deinem grossen Namen helfen, d. i., wie willst du es dann anstellen, dass dein Ruhm nicht darunter leide?

10. Für לָךְ sprich לֵךְ. Mit Ausnahme von Ct. 2, 10 und 13, wo aber, wie dort gezeigt werden soll, der Text verderbt ist, kommt der sogenannte Dat. ethicus bei קום nicht vor. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: was nützt es, dass du aufs Antlitz fällst? Ueber למה זה vgl. besonders 2 Sam. 12, 23.

11. Zu einer ברית gehören zwar zwei Parteien, doch wird das Nomen zuweilen so gebraucht, dass man dabei nur an die einer der beiden Parteien dem Bunde gemäss auferlegte Verpflichtung zu denken hat. Darum kann irgendein Gebot oder Verbot ברית heissen und dieses Objekt von צוה sein. Hier ist mit בריתי gemeint JHVHs Verbot, von der gebannten Beute Jerichos sich etwas anzueignen. Ein solches von JHVH selbst gegebenes Verbot wird hier vorausgesetzt, ist aber im Vorhergehenden nicht enthalten; denn den Inhalt von 6, 17—19 gibt Josua nicht ausdrücklich für einen Befehl JHVHs aus. In sein Gefäss tun ist hebräisch so viel wie: sich fremdes Gut aneignen; sieh zu Deut. 23, 25 und besonders zu Jer. 40, 10. Der Sinn des zweiten Halbvers ist danach der: sie haben von dem gebannten Gute etwas in treuloser Weise heimlich entwendet und behalten es für sich.

12. Da פנה stets intransitiv ist, so kann עֹרֶף nur im Acc. der nähern Beziehung stehen. Danach ist aber dessen Voranstellung nicht ganz korrekt, denn der Acc. der nähern Beziehung darf gut klassisch dem zu Erklärenden nicht vorangehen. חרם ist hier dem Sinne nach verschieden von V. 13. Das sieht man schon an den verschiedenen Verben, die hier und dort in Verbindung mit diesem Nomen gebraucht sind, hier השמיד und dort הסיר. Dort bezeichnet das Nomen das gebannte Gut, hier dagegen den Urheber des auf der Gemeinde lastenden Bannes, das heisst, den Mann der an dem gebannten Gute sich vergriffen und somit die Gemeinde unter den Bann gebracht hat. Auf das gebannte Gut, das die Erklärer hier unter חרם verstehen, passt השמידו nicht.

13. Weder קַדֵּשׁ noch התקדשו hat irgendwelche religiöse oder rituelle Bedeutung. Beides drückt bloss die nötige Vorbereitung, die Vorladung vor das Orakel, aus; vgl. zu 3, 5.

15. הנלכד בחרם ist = derjenige, welcher durch das Orakel oder durchs Los als der Urheber des auf der Gemeinde jetzt lastenden Bannes herausgegriffen werden wird; vgl. zu V. 12. ב in בחרם bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen; vgl. 13, 6 בנחלה. Aus diesem Grunde spricht man ungleich besser בְּחרם für בַּחרם, denn gut klassisch darf das Prädikatsnomen nicht determiniert sein, namentlich durch den Artikel. Ueber ברית יהוה sieh zu V. 11.

19. שים נא כבוד וגו׳ kann nach dem Zusammenhang nur dahin verstanden werden, dass Achan, indem er ein offenes Geständnis ablegt, JHVH die Ehre zuerkennt, durch das Orakel oder durchs Los richtig den schuldigen Mann herausgegriffen zu haben. Danach aber kann der darauf folgende Satz nicht heissen „und lege ihm ein Bekenntnis ab“, wie man zu übersetzen pflegt, denn das wäre nur rethorische Variation des Vorhergehenden, die aber in der schlichten Prosa nicht anzunehmen ist. Zudem heisst תודה sonst Dank, eigentlich Lob, aber nicht Bekenntnis. תודה hat hier seine gewöhnliche Bedeutung, aber in der spätern Sprache ist „einen loben“ unter anderem so viel wie: dessen Urteil als gerecht anerkennen; vgl. die Worte, womit man sich im Unglück in die Schickung JHVHs fügte Hi. 1, 21b. Auch die Mischna lehrt: der Mensch muss Gott preisen im Unglück wie im Glück, das heisst, er muss das Unglück ohne Murren als Schickung eines gerechten Gottes hinnehmen; vgl. Berachoth 9, 5. Und die Resignationsformel, die, namentlich beim Empfang trauriger Botschaften, noch jetzt unter den Juden üblich ist, lautet ברוך דַּיַּן האמת gepriesen sei der gerechte Richter; ibid. 9, 2. Demgemäss ist ותן לו תודה = und füge dich in sein Urteil, das heisst, in die Strafe, die er über dich verhängt hat. Diese Bedeutung passt auch für Esra, 10, 11, die einzige Stelle, wo diese Wendung wieder vorkommt.

20. Ueber אמנה siehe zu Gen. 20, 12. כזאת וכזאת עשיתי bei folgender Beschreibung der Tat deutet an, dass die Beschreibung nicht ausführlich gegeben, sondern abgekürzt ist; vgl. Ri. 18, 4 כזה וכזה.

21. Für שנער ist höchst wahrscheinlich שֵׂעָר zu lesen. Zum Ausdruck אדרת שער vgl. Gen. 25, 25 und Sach. 13, 4. Die haarige oder zottige Beschaffenheit des Mantels ist angegeben zu demselben Zwecke wie das Gewicht des Goldes, nämlich damit er dadurch

leichter identifiziert wird. Dagegen hätte nur ein gründlicher Kenner feststellen können, ob der Mantel babylonisches Fabrikat war oder nicht, und **ein** solcher Sachkenner kann unter den Israeliten bei der historischen Situation nicht vorausgesetzt werden. Man beachte das auf לשון זהב bezügliche Suff. masc. in משקלו. לשון, sonst fem., ist hier, wo es in übertragenem Sinne gebraucht ist, als Fem. konstruiert. Eben so 15, 2, wo das Nomen Meerbusen heisst. Dieselbe Erscheinung begegnet uns bei שן, das im eigentlichen Sinne durchweg fem. ist, im übertragenen Sinne aber 1 Sam. 14, 4 als Masculinum sich findet.

Ueber die asyndetische Anreihung von חמשים שקלים משקלו und über die Wortfolge in dieser Gewichtsangabe vgl. zu Gen. 24, 22. Wegen תחתיה am Schlusse liest man besser וְהִנֵּה טְמֻנָה für והנם טמנים; vgl. auch V. 22 b.

23. An ויצקם = ויצגם ist nichts auszusetzen oder zu ändern; vgl. 2 Sam. 15, 24 und sieh zu 2 Sam. 13, 9.

24. Man beachte den Ausdruck עכן בן זרח. זרח war der Urgrossvater Achans, nach dem die Sippe benannt war; vgl. V. 17 und 18. Den Satz וכל ישראל עמו findet Steuernagel stark nachhinkend. Freilich hinken die fraglichen Worte stark nach, aber nur in seiner Fassung. Der genannte Kommentator fasst nämlich den Ausdruck als weiteres Objekt zu ויקח, was er aber nicht ist und nicht sein kann. Denn abgesehen davon, dass es bei einem weitern Objekt nach der Bemerkung zu Gen. 15, 19 ואת כל וגו׳ heissen müsste, ist ein Ausdruck wie „ganz Israel nehmen" undenkbar. Die Worte וכל ישראל עמו, worin das Suff. nicht auf Achan, sondern auf Josua sich bezieht, bilden einen Umstandssatz, und als solcher hinken sie keineswegs nach.

25. ביום הזה ist mit dem exklamatorischen מה עכרתנו zu verbinden und יעכרך יהוה als parenthetischer Fluch zu fassen. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30. Der Gebrauch desselben Verbums im Fluche wie in dem Ausruf galt für eine Eleganz; vgl. zu 2 K. 6, 27.

26. Ueber die Zeitangabe עד היום הזה sieh die Ausführung zu Gen. 35, 17. Der alleinige Zweck der ganzen Achangeschichte ist, den Namen des hier genannten Tales zu erklären, wobei seltsamer Weise עכן und עכר als eins angesehen werden.

VIII.

1. JHVHs Befehl hier, mit dem gesamten Heere gegen Ai auszurücken und ihm einen, nach V. 3 dreissigtausend Mann starken,

Hinterhalt zu legen, während nach 7, 3 eine Heeresabteilung von höchstens dreitausend Mann diese Stadt erobern konnte, ist nur durch die Annahme erklärlich, dass hier eine andere Quelle einsetzt, die von der Auskundschaftung von Ai nichts weiss.

4. Von רחק heisst Kal fern sein oder fern bleiben, intransitives Hiph. dagegen sich entfernen, niemals aber sich fernhalten.

5. כאשר בראשנה ist nach ונסנו לפניהם umzusetzen und V. 6 zu vergleichen. Die umgekehrte Ordnung dieser beiden Ausdrücke erklärt sich dadurch, dass der eine oder der andere von ihnen — wahrscheinlich der letztere — vom Abschreiber zuerst ausgelassen und dann an den Rand geschrieben wurde, woher er an unrichtiger Stelle in den Text kam; sieh die folg. Bemerkung.

6. Während כי יצאו לקראתנו in vorherg. Verse von dem Ausfall aus der Stadt zu verstehen ist, drückt hier ויצאו אחרינו die Verfolgung aus. Am Schlusse ist der Satz ונסנו לפניהם der in LXX fehlt, zu streichen. Der zu streichende Satz drang hier ein infolge der Unordnung in V. 5. Vom Rande, wo er dort vom Abschreiber nachgetragen wurde, drang er in der Vorlage für unsern Text hier ein.

7. Für מהארב ist מֵהַמַּאֲרָב zu lesen. אֹרֵב bezeichnet nicht den Ort des Hinterhalts, sondern die dort lauernde Mannschaft. Der Recepta graphisch näher läge מהארב, allein אֶרֶב ist ein rein poetischer Ausdruck, der in der gemeinen Prosa nicht vorkommt.

8. Da im Vorhergehenden von einem bestimmten Befehl JHVHs über die Art und Weise, wie Ai nach seiner Einnahme zerstört werden soll, nicht berichtet ist, so hat man wohl nach LXX כַּדָּבָר הַזֶּה zu lesen statt כדבר יהוה. הזה weist hin auf das unmittelbar vorherg. תציתו את העיר באש.

9. Für העם wollen manche Erklärer nach V. 13 העמק lesen, doch scheint mir, dass die Recepta vorzuziehen ist. Der erste misslungene Angriff auf Ai hatte das Volk mutlos gemacht. Darum brachte der Feldherr jetzt einen Teil der Nacht vor der Schlacht unter seinen Leuten wachend zu und ermutigte sie.

11. אשר אתו ist im Gegensatz zu der Mannschaft, die im Hinterhalt lag zu verstehen.

13. Für וישימו liess וישם und fasse Josua als Subjekt dazu, dann streiche אשר. Der Sinn ist dann der: Josua stellte sein ganzes Hauptheer auf der Nordseite der Stadt auf, seinen Nachtrab aber auf der Westseite. Ueber העמק sieh zu V. 9.

14. Hier ist der Text im ersten Halbvers stark verderbt. Für den Plural, der zu הוא וכל עמו, und namentlich zu והוא לא ידע in V. b nicht passt, ist bei allen drei Verben der Singular zu setzen und für אנשי hat man nach LXX אל מִישׁוֹר zu lesen. מישור העיר ist die neben der Stadt liegende Ebene. Für למועד hatte der Text ursprünglich vielleicht עַד. Aus diesem und der irrtümlichen Wiederholung des vorherg. לעמו mag die Recepta entstanden sein.

15. Für das unmögliche וינגעו lies ויסעו. Andere wollen וַיִּנָּגְפוּ lesen, allein dies wäre nicht besser als die Recepta. Denn נגף in dem Sinne, in dem es in der militärischen Sprache gebraucht wird, drückt einen starken Verlust aus, und einem solchen durfte sich Josua durch sein Strategem nicht aussetzen.

20. Die Fassung von ידים im Sinne von „Kraft“ beruht auf einem alten Irrtum, in den schon Targum verfiel, und infolgedessen hat sich auch das diesem Ausdruck vorhergehende Wort nicht in seiner Ursprünglichkeit erhalten. Denn für בהם ist להם zu lesen. ידים aber heisst Raum, Platz, vgl. die häufige Verbindung רְחַב ידים und sieh zu 2 K. 11, 16. Danach ist der Sinn des Satzes der: und sie — die Feinde, die zwischen dem israelitischen Hauptheere und ihrer brennenden Stadt sich befanden — hatten nicht, wohin zu fliehen hüben und drüben; vgl. LXX.

24. Hier registriert die Massora Piska zwischen den beiden Halbversen. Damit soll wohl die Vermutung angedeutet werden, dass dazwischen Worte ausgefallen sind, worin über die Tötung des nach V. 23 lebend gefangen genommenen Königs von Ai besonders berichtet war; vgl. die folg. Bemerkung.

29. Sieh zu V. 24. Was hier berichtet wird, ist sehr gut verträglich mit der dort angenommenen Vermutung der Massora. Denn die Tötung durch Hängen war unter den Israeliten nicht üblich. Nur die Leiche des Hingerichteten wurde zur Schau aufgeknüpft; vgl. 10, 26 und Deut. 21, 22. Danach konnte die Tötung des Königs von Ai vor der völligen Zerstörung von Ai stattgefunden haben, dessen Aufknüpfung aber nachher. Dass man die diesbezügliche rücksichtsvolle deuteronomische Vorschrift, wonach die aufgeknüpfte Leiche über Nacht nicht hängen durfte, auch auf die Leiche eines Kriegsfeindes anwendete, ist sehr auffallend.

31. Während כאשר צוה משה mit Bezug auf die Erbauung des genannten Altars im Allgemeinen zu verstehen ist, bezieht sich ככתוב בספר תורת משה auf die Art, wie dieser Altar nach der Vorschrift

des Pentateuchs gebaut war, nämlich aus unbehauenen Steinen und ohne Anwendung eines eisernen Instruments.

32. לפני ist nicht rein räumlich, sondern im Sinne von Gen. 13, 9. 20, 15 und 24, 51 zu verstehen. לפני בני ישראל will also nicht sagen, dass jenes Schreiben in Gegenwart der Israeliten geschehen, sondern dass das Geschriebene den Israeliten zur Ansicht freigestellt worden war. Wenn man diese adverbielle Bestimmung so fasst, hat man nicht nötig אשר כתב zu streichen, wie manche Erklärer tun. Denn der Sinn ist dann der: weil Moses das Gesetz ursprünglich zu dem Zwecke schrieb, dass es den Israeliten zum Lesen freigegeben würde, darum schrieb es Josua jetzt auf Steine ab, die im Freien aufgestellt wurden.

33. בראשנה ist nicht mit כאשר צוה משה zu verbinden, wie es in der Uebersetzung von Kautzsch geschieht, denn bei solcher Verbindung ist diese Zeitangabe vollends überflüssig, da Moses zur Zeit nicht mehr am Leben war. Der fragliche Ausdruck ist mit Bezug auf das Ganze von V. 32 an zu verstehen. Der Sinn ist danach der: zuerst, ehe er den Inhalt des Gesetzes verlas, schrieb Josua dasselbe auf die Steine usw.; vgl. V. 34 ואחרי כן.

34. Siehe die vorhergehende Bemerkung. Danach las Josua bei dieser Gelegenheit das Gesetz oder richtiger nur die darin enthaltenen Segnungen und Flüche — vgl. zu Deut. 27, 3 — nicht von der Abschrift auf den Steinen ab, sondern vom Gesetzbuch, während das Volk, von den Steinen ablesend, dessen Verlesung folgte, um sich zu überzeugen, dass sie auf diesen eine getreue Abschrift vor sich haben.

IX.

1. Dieser und der folgende Vers finden sich in LXX unmittelbar vor 8, 30, an welcher Stelle sie aber keineswegs in den Zusammenhang passen. Hier dagegen hängen sie mit der darauf folgenden Erzählung in einer Weise zusammen, die aus den Bemerkungen zu V. 4 und 8 sich klar ergeben wird. הים הגדול als Bezeichnung des mittelländischen Meeres ist ein jüngerer Ausdruck als הים האחרון und הים התיכון; sieh zu 1, 4.

2. ויתקבצו יחדו heisst nicht „sie kamen zusammen“, sondern ist so viel wie: da machten sie gemeine Sache. Ueber diese Bedeutung des Ausdrucks sieh zu Hos. 2, 2. Von der blossen Zusammenkunft würde das nackte Verbum ohne יחדו gebraucht sein. Nur zu dieser Fassung passt פה אחד. Denn letzterer Ausdruck,

wofür man in der älteren Sprache קול אחד sagte, kann nur in Verbindung mit einem Verbum des Sprechens gebraucht werden, und der Begriff „gemeine Sache machen“ kommt wohl dem Begriff des Redens nahe, nicht aber der Begriff „zusammenkommen“. פה אחד ist jedoch nicht überflüssig denn der Sinn des Ganzen ist: sie machten einstimmig gemeine Sache, keine der genannten Völkerschaften war gegen die Vereinigung gegen den gemeinsamen Feind.

4. Es ist nicht leicht zur Erklärung von גם, wie dies hier gebraucht ist, ein abstraktes Prinzip aufzustellen. Ein paar praktische Beispiele werden hier viel mehr helfen. Oben 5, 2 fanden wir שוב adverbial gebraucht in Verbindung mit einem Verbum, dessen Handlung nur für das Objekt, nicht aber auch soweit das Subjekt in Betracht kommt, eine Wiederholung war. In ähnlich loser Weise bezieht sich Ri. 1, 22 das hinzufügende גם in dem Satze ויעלו בית יוסף גם הם בית אל nur auf die Handlung des Verbums, nicht auch auf das Ziel. Ebenso heisst es 1 K. 4, 15 גם הוא לקח את בשמת בת שלמה mit Bezug auf einen andern Mann, von dem dort V. 11 berichtet ist, dass er eine andere Tochter Salomos zum Weibe nahm. Also auch dort ist nur die Handlung in beiden Fällen ganz dieselbe aber nicht das Objekt, da die beiden Prinzessinnen nur das gemein haben, dass die eine wie die andere Salomos Tochter ist. Ungefähr so, aber noch loser ist גם hier gebraucht, denn hier ist die hinzugefügte Handlung mit der andern nur insofern identisch, als dass das sie ausdrückende עשה den Begriff irgendeiner Handlung in sich birgt. Auf בערמה bezieht sich גם hier ebenso wenig, wie in dem letzten Beispiel auf den Namen der Tochter Salomos. Das Ganze ist mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende zu verstehen. Nachdem gesagt wurde, dass die in V. 1 genannten Völkerschaften zur Begegnung Josuas Massregeln getroffen, heisst es darauf: auch die Bewohner von Gibeon taten Schritte in dieser Hinsicht, aber auf dem Wege der List. Aehnlich wie hier גם gebraucht ist, ist der lose Gebrauch von עוד Gen. 35, 9; sieh zu dieser Stelle.

6. Für אל החוי ist zu lesen אליהם oder אֱלֵהֶם. Die Gibeoniter werden mit Ausnahme von V. 3, wo es anders nicht ging, in dieser ganzen Erzählung nicht mit Namen genannt. Wäre החוי hier richtig, so müsste dieses wie 11, 19 durch ישבי גבעון näher bestimmt sein, zumal da am Eingang die andern Heviter, die am Fusse des Hermon ihre Wohnsitze hatten — vgl. 11, 3 — unter den Völkerschaften genannt sind, die sich verbündet hatten, gegen Josua zu kämpfen.

7. בקרבי passt zur historischen Situation keineswegs; denn soweit waren nur zwei Städte eingenommen, Jericho und Ai, und ehe ein viel beträchtlicher Teil Kanaans von den Israeliten erobert ist, kann von dem Wohnen eines andern Volkes unter ihnen die Rede nicht sein. Lies בְּקָרְבִי, von קָרְב Nähe und vgl. über dieses K. zu Ps. 148, 14. Es wäre auch sonderbar, wenn das Hebräische ein Wort für „Nähe“, dessen keine Sprache entbehren kann, nicht hätte, und wenn es ein solches besass, muss dasselbe in einem Buche von dem Umfang des A. T. mindestens ein paar Mal vorkommen.

8. עבדיך אנחנו ist offenbar gesagt als etwas, das berechnet ist, die Besorgnis Josuas zu beseitigen. Darum ist dieser Ausdruck nur dann recht verständlich, wenn man das, was am Eingang unseres Abschnitts von den andern Völkerschaften erzählt ist, in Erwägung zieht. Denn der Sinn ist hier der: wir sind bereit, deine Knechte zu sein, und das muss dir beweisen, dass wir kein Nachbarvolk sind, da wir uns sonst mit den andern Völkerschaften vereint hätten, gegen dich zu kämpfen.

9. Meines Wissens hat noch kein Erklärer versucht, in der hier beginnenden und mit V. 13 zu Ende kommenden Rede der Gibeoniter auf die vorhergehende Frage Josuas eine Antwort zu finden. Die Antwort steckt in מאד, das V. 6 in derselben Verbindung fehlt. Du fragst, sagen die schlauen Gibeoniter, wer wir sind und woher wir kommen, wir kommen aus so weiter Ferne, dass du unser Land, wollten wir es dir nennen, gar nicht kennen würdest. Zu dieser ausweichenden Antwort fügen die Redenden aber mit raffinierter Berechnung hinzu, dass sie trotz der ungeheuren Entfernung ihrer Wohnsitze dennoch von Israels glänzenden Siegen gehört hätten. Solche Schmeichelei konnte bei dem zu gleicher Zeit beigebrachten scheinbaren Beweis für die Richtigkeit ihrer Angabe bezüglich der Entfernung ihres Landes ihre Wirkung nicht verfehlen.

11. Der Satz ועתה כרתו לנו ברית ist nach Steuernagel aus V. 6b hier eingedrungen, weil er an dieser Stelle den Zusammenhang zwischen V. 11 und 12 unterbreche. Allein der Zusammenhang wird nicht im mindesten unterbrochen, wenn man die fraglichen Worte richtig als Fortsetzung der den Gibeonitern vorgeblich von ihren Aeltesten in den Mund gelegten Rede fasst, was aber Steuernagel ebenso wenig tut, wie die andern Erklärer und Uebersetzer.

12. זה לחמנו, worin זה hinweist auf die folgende Beschreibung des Brotes, wie es bei der Abreise war, und wie es jetzt ist, heisst: so ist es um unser Brot bestellt. Vgl. zu Ex. 32, 1. חם mit Bezug auf Brot gebraucht, bezeichnet dasselbe nicht notwendig als warm, sondern nur als frisch; sieh zu 1 Sam. 21, 7.

13. Hier ist die Konstruktion wesentlich dieselbe wie im vorhergehenden Verse, nur dass das pron. demonstr. im Numerus mit dem Substantiv übereinstimmt.

14. Mit ויקחו ist hier nichts anzufangen. Gewöhnlich versteht man den Satz vom gemeinsamen Imbiss als Zeichen der Freundschaft. Es war dies, sagt man, bei Bundeschliessungen Sitte. Aber danach hätten die Israeliten den Gibeonitern, die ihre Gäste waren, von ihrem Brot geben statt von deren Brot zu nehmen; auch würde es לחמם statt צידם heissen müssen. Der Gebrauch des letzteren zeigt, dass man dabei an die im Vorhergehenden beschriebene Beschaffenheit des Mundvorrats zu denken hat. Ich vermute nun, dass ניקשו von קיש zu lesen ist. קיש heisst im Talmud, wo es sehr häufig ist, vergleichen und einen Schluss ziehen; vgl. arab. قاس med. ى. Letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Danach ist der Sinn des Satzes: die Männer schlossen aus ihrem Mundvorrat. Sieh die Schlussbemerkung zu 2. Sam. 19, 44. Manche der ältern rabbinischen Kommentatoren glaubten ohne Textänderung denselben Gedanken zu erhalten, vgl. Kimchi, was aber unmöglich ist. Für האנשים lesen manche nach LXX הנשאים, aber mit schlechtem Geschmack. Denn אנשים ist hier Gegensatz zu יהוה, wie Gen. 32, 29 und 1 Sam. 2, 26 zu אלהים. Die dem Irrtum ausgesetzten Menschen schlossen aus der Beschaffenheit des Mundvorrats der Fremden auf die Richtigkeit ihrer Angaben, ohne den unfehlbaren JHVH darüber zu befragen. Die Fürsten heissen übrigens in dieser Erzählung gewöhnlich נשיאי העדה, vgl. V. 15 und 18, schlechtweg נשיאים aber nur wo עדה unmittelbar vorher oder nachher sich findet, wie V. 19 und 21.

16. In ובקרבו, das ובקרבו gesprochen werden will — vgl. zu V. 7 — ist die Konjunktion durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden. Der ganze Satz aber ist eine Glosse zu dem zweideutigen קרבים הם אליו.

22. רמה heisst täuschen oder betrügen durch Verstellung oder falsche Darstellung. Auch hier ist בקרבנו für בקרבנו zu lesen und zu V. 7 zu vergleichen.

27. Die Worte אל המקום אשר יבחר neben עד היום הזה machen den Eindruck eines späteren Zusatzes.

X.

1. Der Relativsatz כאשר עשה ליריחו וגו׳ ist hier ein sehr geschmackloser späterer Zusatz, den vielleicht nur der Abschreiber aus Gewohnheit niederschrieb. Im zweiten Halbvers beachte man ויהיו statt וישבו. ויהיו בקרבם heisst: und sie gehören zu ihnen und werden daher im weitern Eroberungskrieg in deren Heere kämpfen. Darauf kommt's hier an; vgl. V. 2 וכל אנשיה גבורים.

2. ערי הממלכה bezeichnet hier nicht Königsstädte, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, sondern Reichstädte, das heisst, Städte, die jede für sich ein Reich oder eine Republik bilden. Tatsächlich war auch Gibeon, mit Bezug auf welches der Vergleich hier angestellt wird, eine Republik gewesen, weshalb in unserer Erzählung kein König der Gibeoniter erwähnt wird und nach 9, 11 es die Aeltesten ihrer Gemeinde und die Gemeinde waren, welche die Gesandten geschickt und ihnen Instruktionen gegeben. Aber sehr gross kann Gibeon nach unsern Begriffen nicht gewesen sein. Dasselbe war, wie der Verfasser gleich darauf sagt, bloss grösser als Ai, und für die Einnahme dieser Stadt waren nach 7, 3 höchstens dreitausend Krieger nötig. Sieh jedoch zu 8, 1.

3. Für das absonderliche הוהם haben LXX Ἐλάμ, das wäre אֱלָם und ist vielleicht das Ursprüngliche.

6. Für ידיך ist nach sehr vielen Handschriften יָדְךָ zu lesen. Der Plural ist in dieser Verbindung unhebräisch; vgl. 2 Sam. 24, 16 und 1 Chr. 21, 15. תרף ist die zweite Person masc. und Josua ist Subjekt dazu, während ידך das Objekt bildet. Das sieht man aus den obigen Beispielen. Auch והושיעה ist nicht richtig überliefert. Von dessen Korruption überzeugt man sich leicht, wenn man den Grundbegriff dieses Verbums und sein Verhältnis zu dem sinnverwandten עזר, das hier darauf folgt, näher betrachtet. עזר bedeutet eigentlich einfriedigen, vgl. das spätere עזרה statt des klassischen חצר als Bezeichnung des Tempelvorhofs, und הושיע heisst wörtlich erweitern, mehr Raum geben. Aus dem Begriff „einfriedigen" entsteht bei ersterem Verbum der Begriff „verteidigen" und dann helfen, aber nur im Kriege oder in der Bedrängnis. Denn für „helfen" im allgemeinen Sinne, das heisst, bei etwas behilflich sein, hat der Hebräer kein Verbum. Diesen Begriff kann er nur durch eine Umschreibung ausdrücken; vgl. zu 2 Sam. 14, 19. הושיע aber heisst die Einfriedigung unnötig machen, daher Sicherheit vor Feinden geben. Dem Verhältnis dieser beiden Synonyme zu einander ge-

mäss kommt, wo sie sich beide neben einander finden, עזר stets vor הושיע. Dasselbe gilt auch von den Derivaten dieser beiden Verba; vgl. Ps. 28, 7. 8. 37, 40. 109, 26. 118, 13. 14. 119, 173. 174 und Hi. 26, 2. Danach müsste es aber hier, wenn der Text korrekt wäre, mit umgekehrter Wortfolge ועזרנו והושיעה לנו heissen. Aus diesem Grunde hat man ohne Zweifel וְחוּשָׁה für והושיעה zu lesen. Ueber die Konstruktion von חיש mit ל der Person, zu der man eilt, vgl. Ps. 70, 6 und 141, 1. חושה aber ist nach מהרה keineswegs überflüssig. Denn עלה מהרה heisst, brich sofort auf, während חושה לנו so viel ist wie: eile zu uns in langen und schnellen Märschen.

7. Für עמו וכל lese man ועמו כל. Nachdem bei כל Waw aus dem Vorherg. dittographiert wurde, fand man es nötig, am Subst. dieselbe Konjunktion zu streichen. Bei dem uns vorliegenden Texte hinkt וכל גבורי החיל stark nach.

8. Das Kethib בידיך ist nicht notwendig falsch. Das Gewöhnlichere ist allerdings נתן ביד פ׳, doch kommt auch der Plural von יד in dieser Verbindung vor; vgl. Thr. 1, 14.

11. בנוסם heisst nicht „als sie flohen", sondern „als sie entflohen waren". Weil die Feinde den Israeliten entkommen waren und von ihnen nicht mehr eingeholt werden konnten, schritt JHVH mit seinem Hagel von Himmel ein.

12. Ueber אז ידבר sieh zu Ex. 15, 1. ליהוה heisst hier nicht „zu JHVH", denn die Anrede ist nicht an JHVH, sondern an Sonne und Mond. Der Ausdruck ist so viel wie: im Namen JHVHs. Ueber diesen Gebrauch von ל sieh K. zu Ps. 27, 8. דום heisst, halt! rühre dich von der Stelle nicht! vgl. den Parallelismus im folg. Verse und sieh 1 Sam. 14, 9.

13. עד יקם גוי איביו kann nie und nimmer heissen „bis das Volk an seinen Feinden Rache genommen", in welchem Sinne die Worte gewöhnlich verstanden werden. Denn bei נקם steht nur die Person oder die Sache, die man rächt, im Acc., die Person dagegen, an der Rache genommen wird, steht mit מן oder מאת, nie anders. Danach aber würde der Sinn der fraglichen Worte sein „bis das Volk für seine Feinde sich gerächt", oder wenn man איביו trotz des Sing. von יקם zum Subjekt macht, „bis die Feinde für das Volk sich gerächt", welches beides der Dichter nicht gesagt haben kann. Es kann aber mit Bezug auf die verbündeten Könige, die hier mit איביו gemeint sind, überhaupt von Rache nicht die Rede sein, da

diese den Israeliten nichts getan, was Rache verdient hätte.*) Für יקם ist יַתֵּם zu lesen und V. 20 עד תמם zu vergleichen. Hiph. von תמם heisst hier gänzlich aufreiben.

14. ל in לשמע gibt das tertium comparationis an. Der Sinn ist: es gab keinen solchen Tag weder vorher noch nachher, soweit dies in Betracht kommt, dass JHVH auf das Wort eines Menschen hörte. Ueber diesen Gebrauch von ל beim Inf. sieh zu Deut. 27, 25. Der zweite Halbvers knüpfte ursprünglich an V. 11 an, denn alles dazwischen ist eine spätere Einschaltung. In seinem jetzigen Zusammenhange will der Satz vielleicht so verstanden werden: weil JHVH für die Israeliten kämpfte, liess er es gern geschehen, dass die Gestirne des Himmels ihm Vorschub leisteten, wenn auch die Eingebung von einem Menschen kam; vgl. Ri. 5, 20. Es ist aber auch möglich, dass die Einschaltung einfach ungeschickt ist, und dass sie den ursprünglichen Zusammenhang von Vb zerstört ohne einen neuen herstellen zu wollen, vgl. zu Ex. 15, 19.

15. Dieser Vers, der in LXX fehlt, ist zu streichen. Derselbe ist an dieser Stelle aus V. 43 dadurch eingedrungen, dass hier wie dort die Worte נלחם לישראל vorhergehen.

21. Ueber לא חרץ לשנו sieh zu Ex. 11, 7. Für לאיש lese man איש. ל ist aus dem Vorhergehenden verdoppelt.

24. An ההלכוא ist nichts auszusetzen; der Gebrauch des Artikels bei der dritten Person Perf. ist in der spätern Sprache häufig; vgl. zu Gen. 21, 3. Es ist nicht einmal nötig, für א Dittographie aus dem Folgenden anzunehmen. Dieses Aleph kann sehr gut dem ألف الفاصلة der Araber entsprechen; vgl. Jes. 28, 12 אבוא als Kethib. Im spätern Hebräisch ist der Gebrauch dieses Aleph noch ausgedehnter, denn es findet sich da als Anhängsel bei Substantiven, die eigentlich auf Waw oder Jod auslauten; vergleiche die Schreibart in נקיא, Joel 4, 19 und קליא, 1 Sam. 17, 17, wie auch in den Eigennamen אביהוא Ex. 6, 23, und אליהוא, Hi. 32, 2. 5 f. הלך את פ׳, mit oder ohne למלחמה, heisst als Offizier oder Verbündeter mit einem Herrscher oder Oberbefehlshaber einen Feldzug mitmachen; dagegen heisst הלך אחרי פ׳ למלחמה nur als gemeiner Soldat dem Feldherrn in den Krieg folgen; vgl. Gen. 14, 24. 1 K. 22, 4 gegen 1 Sam. 17, 13. Der Unterschied der Bedeutung bei

---

*) Um diese letztere Schwierigkeit zu beseitigen, geben die Wörterbücher an, dass נקם auch heissen kann „seinen Hass oder seine Kampflust befriedigen“, was jedoch ad hoc erfunden ist.

verschiedener Präposition erklärt sich zur Genüge aus dem, was zu Gen. 9, 8 über את und zu Ex. 15, 20 über אחרי gesagt wurde.

28. ואת מלכה schliesst sich als weiteres Objekt an das Suff. von ויכה an. Für הֶחרם sprich הַחֲרֵם als Inf. absol. Ob man darauf אותם oder nach sehr vielen Handschriften אֹתָהּ liest, bleibt sich gleich. Seltsam ist, dass auf das spezielle Verfahren mit dem König von Jericho in unserem Buche oft Bezug genommen wird — vgl. V. 1. 30. 8, 2 — während darüber nirgends berichtet ist. Sollte der diesbezügliche Bericht irrtümlich ausgefallen sein?

36. Es ist durchaus nicht nötig מעגלונה in מעגלון zu ändern, wie Driver in Kittels „Biblia Hebraica“ tut. Der durch die Endung â bezeichnete casus hängt von der vorgeschlagenen Präposition ab; vgl. zu Gen. 1, 30.

38. Für וישב ist, da im Vorherg. nicht gesagt ist, dass Josua in Debir schon einmal war, höchst wahrscheinlich וַיִּסֹּב zu lesen.

39. Ueber die Endung â in לדברה sieh zu V. 36. Sonderbarer Weise nimmt Driver, der dort die ihm unerklärlich scheinende Endung â streicht, hier keine Aenderung vor. Wie erklärt er sich aber hier diese Endung?

XI.

2. Für נגב drücken LXX נגד aus, was mir das Ursprüngliche zu sein scheint.

3. Vor חרמון ist wahrscheinlich הר wegen der Aehnlichkeit mit חר irrtümlich ausgefallen; vgl. V. 17 und 12, 1.

6. In dem hier im zweiten Halbvers enthaltenen Befehl JHVHs, nach Besiegung der Feinde ihre Rosse zu lähmen und ihre Streitwagen zu verbrennen, gibt sich ein altes nationales Vorurteil der Israeliten kund. Denn in der älteren Zeit hatten die Israeliten eine unüberwindliche Abneigung gegen Pferde. Sie selber züchteten keine und solche, die sie von Feinden erbeuteten, wurden, wie hier befohlen, durch Lähmung vernichtet; vgl. 2 Sam. 8, 4. Der Besitz vieler Pferde galt für keine geringere Sünde als der Götzendienst; sieh Jes. 2, 7 und 8. So sehr war das Pferd im alten Israel verhasst, dass es noch zur Zeit Hiskias in ganz Juda nicht nur keine zweitausend Pferde gab, sondern auch unter dem gesamten Volke nicht ebenso viele Männer aufzutreiben waren, die ein Pferd reiten konnten; vgl. 2 K. 18, 23. Unter diesen Umständen galt, wie aus 17, 16 hervorgeht, nicht nur jeder Feind, der Reiterei besass, für überaus furchtbar und unüberwindlich, sondern es

scheint auch das Volk vor einem Pferde geradezu Furcht gehabt zu haben, wie vor dem Teufel, denn ein Prophet Israels fand es nötig, seinen Landsleuten zu versichern, dass das feurige Ross nur Fleisch und kein Geist sei; sieh Jes. 31, 3. Dass Kriegsfeinde Israels aus diesem Vorurteil oft Nutzen zogen, kann man sich leicht denken. Man brauchte ja nur das pferdescheue Volk mit Reitern anzugreifen, um dessen Reihen in die äusserste Verwirrung zu bringen und so des Sieges gewiss zu sein. Während der ganzen Zeit ihrer politischen Selbständigkeit litten die Israeiiten unter dieser Abneigung gegen das nicht nur harmlose, sondern auch so nützliche Tier. Erst nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft fing man an, diese ebenso lächerliche wie fatale Abneigung zu überwinden. Dann suchten klarere Köpfe das bis dahin verhasste Tier zu Ehren zu bringen, und selbst ein späterer Prophet, dessen Reden dem Jeremiabuch einverleibt sind, liess sich herbei, seinen Landsleuten für die Beobachtung des Sabbats und für die Uebung von Recht und Gerechtigkeit im Namen JHVHs eine eigene nationale Reiterei zu versprechen; vgl. Jer. 17, 25 und 22, 4. Dass das alte Vorurteil übrigens nicht mit einem Schlage überwunden wurde, sondern, in der Theorie wenigstens, noch sehr lange nach dem Exile fortdauerte, ist leicht denklich. In einem der späteren religiösen Lieder Israels sagt noch der konservative Dichter ausdrücklich, dass JHVH die Streitrosse nicht mag; vgl. Ps. 147, 10.

10. Verbinde וישב adverbiell mit וילכד, beschränke das Wieder auf Subjekt und Handlung, das Objekt ausschliessend, und vgl. über diese Beschränkung der adverbiellen Bestimmung zu 5, 2. Danach ist der Sinn des Satzes für uns der: um diese Zeit machte Josua wieder eine Eroberung, und zwar eroberte er diesmal Hazor. Andere fassen שׁוב hier als selbständiges Verbum, absolut gebraucht, im Sinne von „Kehrt machen“, wofür aber der Ausdruck schwerlich hebräisch ist. Befremdend muss es erscheinen, dass hier nur die Tötung des Königs von Hazor erwähnt ist, während über die Behandlung der Bürger der Stadt erst im folg. Verse berichtet wird. Der zweite Halbvers, der offenbar Begründung des Vorhergehenden sein will, es aber an dieser Stelle nicht sein kann, ist irgendwie von anderswoher verschlagen; sieh zu V. 13.

12. Lies חָרֶב mit Athnach, dann ändere הֶחרים in הַחֲרֵים oder besser הַחֲרֵם.

13. העמדות על תלם kann aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht heissen „die auf Höhen angelegt waren“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Denn erstens wird die Lage einer Stadt stets durch ישב und nie durch עמד ausgedrückt; vgl. Num. 21, 15. Ez. 16, 46. Nah. 3, 8, wie auch den Gebrauch von מושב 2 K. 2, 19. Zweitens müsste es danach תֵּל oder תֵּלִים ohne Suff. heissen. Endlich leuchtet nicht ein, was die hohe Lage einer Stadt mit ihrer Behandlung nach der Einnahme zu tun hat. עמד ist hier der Bewegung im weitesten Sinne entgegengesetzt, vgl. zu Ex. 26, 15, und עמדות על תלם ist ein Idiotismus, der die betreffenden Städte als solche charakterisiert, die auf ihrer Grundlage **hockten**, das heisst, die auf sich selbst angewiesen waren, mit denen es keinen Verkehr gab. Solche unbedeutende Städte wurden nicht verbrannt; Hazor dagegen wurde wegen seiner grossen Bedeutung verbrannt. Dieser Gedanke macht es wahrscheinlich, dass V. 10b, der die grosse Bedeutung Hazors angibt, ursprünglich hier sich anschloss. Die Verbrennung des bedeutenden Hazor, während die Häuser unbedeutender Ortschaften verschont wurden, geschah deshalb, weil die Eroberer in keiner der eingenommenen Städte sich niederlassen konnten, bis sie mit der Eroberung des ganzen Landes fertig waren. Wenn eine Stadt eingenommen war, zog man weiter zur Einnahme der nächsten, Weiber und Kinder und Hab und Gut mit sich nehmend. Unter diesen Umständen war es sicherer, die grosse Stadt zu verbrennen, weil sonst irgendein Nachbarvolk von ihr Besitz ergreifen oder sich dorthin hätte flüchten können.

16. Vor ההר hat man את, das wegen des Vorherg. irrtümlich ausgefallen ist, einzuschalten. Die nota acc. kann bei diesem Nomen nach der Bemerkung zu Gen. 15, 19 nicht entbehrt werden. את und nicht ואת ist einzuschalten, weil das, was auf את כל הארץ הזאת folgt, Epexegese dazu ist.

18. Die hier gemachte Angabe stimmt nicht zu der in 10, 42. Unsere Angabe, die nicht übertreibt, stammt wohl aus einer ältern Quelle als jene.

20. לבלתי היות להם תחנה ist = quominus in deditionem acciperentur. Dies setzt voraus, dass, wenn diese Völker sich ohne Kampf ergeben hätten, sie verschont geblieben wären. Eine solche Voraussetzung verträgt sich aber keineswegs mit dem anderswo berichteten ausdrücklichen Befehl JHVHs, von der Bevölkerung Kanaans keine Seele am Leben zu lassen; sieh Deut. 20, 16.

21. Der Ausdruck הר ישראל, der mit dem häufigen הר אפרים identisch ist, findet sich nur hier und oben V. 16, sonst nirgends. Erstere Bezeichnung des betreffenden Gebirges ist sehr spät.

XII.

1. Bei הכו kommt, wie öfter bei diesem Verbum, die Besiegung, nicht die Tötung hauptsächlich in Betracht.

2. Das Ganze von hier an bis Ende V. 5 bildet keinen vollständigen Satz, sondern enthält nur das Subjekt des Satzgefüges (مبتدا), סיחון und עוג, und dessen Beschreibung. Das Prädikat bildet V. 6. Für משל ist ומשל zu lesen und V. 5 zu vergleichen. Waw ist hier wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Buchstaben, den der Abschreiber etwas kleiner geschrieben haben mag, irrtümlich ausgefallen.

3. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

4. Die Verbindung וגבול עוג kann hier unmöglich richtig sein, denn in unserem Abschnitt ist direkt nicht von den eingenommenen Städten und Landschaften, sondern nur von ihren besiegten Herrschern die Rede; vgl. V. 1. 7 und 9—24. LXX bringen גבול nicht zum Ausdruck, und darauf hin streichen die Erklärer dieses Wort, jedoch ohne sagen zu können, wie dasselbe in den Text kam. Es ist aber durchaus unnötig, das fragliche Wort zu streichen, wenn man unter אשדות einen Zusammenfluss mehrerer Bergbäche versteht, eine Bedeutung, die der Ausdruck seiner Abstammung nach sehr gut haben kann. Denn אשד heisst giessen, sich ergiessen; vgl. Syr. ܐܫܕ. Danach ist וגבול mit dem Vorherg. zu verbinden und so viel wie: und das Uferland. Ueber diese Bedeutung von גבול sieh zu Num. 34, 6. Für עוג liest man besser nach LXX ועוג. Die falsche Verbindung von וגבול mit diesem Nomen hatte zur nötigen Folge, dass die Konjunktion gestrichen wurde.

5. Vor גבול ist mit andern nach LXX עַד einzuschalten. Dieses Wörtchen ist wegen der vorherg. zwei Buchstaben beim Abschreiben irrtümlich ausgefallen.

9. Ueber die nach unserem modernen Geschmack seltsame Setzung von אחד bei jedem der von hier an bis V. 24 aufgezählten Könige vgl. Ez. 48, 1—3. 23—27. 31—34.

18. Für מלך לשרון findet sich in dieser langen Liste keine Analogie. Nach מלך יקנעם לכרמל in V. 22 zu urteilen, ist hier

zwischen מלך und לשרון der Name irgendeiner Ortschaft, die zum Saron gehörte, ausgefallen.

20. מראון entstanden aus שמראון, ist eine Variante zum vorherg. Ortsnamen. Die Variante will durch die Schreibung mit א dieses שמרון im unvokalisierten Texte von שמרון, der nachmaligen Hauptstadt des nördlichen Reiches, fürs Auge unterscheiden.

XIII.

1. Der Inf. mit ל am Schlusse hat die Geltung eines Gerundiums und gibt die nähere Beziehung von נשארה an; vgl. zu 10, 14.

2. Das Ganze von hier an bis Ende V. 6 bildet eine parenthetische redaktionelle Notiz; denn in die Rede JHVHs passt eine geographische Erörterung, zumal wenn sie so lang ist, durchaus nicht. גלילות הפלשתים, für sich besonders aufgeführt, muss verschieden sein von סרני פלשתים in V. 3; sieh die folgende Bemerkung.

3. סרנים, ein Wort von dunkler Abstammung, übersetzt man gewöhnlich „Fürsten.“ Dass der Ausdruck aber an dieser Stelle das nicht heisst, liegt auf der Hand, denn hier ist nicht von Herrschern die Rede, sondern von Gebieten. סרני פלשתים, wie es hier gebraucht ist, heisst offenbar Fürstentümer der Philister. Danach wären die im vorherg. Verse besonders genannten גלילות הפלשתים kleine Republiken. והעוים ist nach Syr. zum folg. zu ziehen und V. 5a zu vergleichen. והעוים מתימן entspricht hier dem dortigen והארץ וגו׳ מזרח השמש.

4. אפקה ist אֲפֵק mit der den casus obliq. bezeichnenden Endung â. Dieser casus hängt von עד ab; vgl. zu 10, 36 und 39. Auch hier ändert Driver nicht. So verfährt man, wenn man im Dunkel tappt und seiner Sache ungewiss ist.

5. Vor הגבלי ist sichtlich etwas ausgefallen, da dieses Wort mit הארץ nicht verbunden werden kann. Was ausgefallen ist, lässt sich aber nicht ermitteln.

6. In dem Ortsnamen משרפות מים ist nicht nur die Verbindung der beiden Begriffe in physischer Beziehung auffallend, sondern es muss auch die Wortfolge befremden. Denn in den vielen mit מים zusammengesetzten Ortsnamen bildet dieses stets, wie in מי מרום 11, 5, das nomen regens, aber nicht das nomen rectum wie in diesem Falle.

7. und 8. In V. 7 ist der Schluss und in V. 8 der Anfang heillos verderbt. Die Vermutung, dass der Text ursprünglich las וחצי השָּׁבֶט: כי חצי השבט המנשה ועמו הראובני וגו׳ ist nicht logisch. Denn man kann logischer Weise wohl von einem halben Stamme wie von einem Anhängsel an dritthalb Stämme sprechen, aber nicht umgekehrt. In V. 8 b ist כאשר נתן להם משה עבד יהוה eine Variante zum ersten Relativsatz, oder aber der Sinn ist: unter der Bedingung, unter der Moses usw. Gemeint wäre die Bedingung, dass die dritthalb Stämme das Korps der Vorkämpfer bilden; vgl. zu 1, 14.

14. Für אשי, worauf הוא nicht passt, ist wahrscheinlich zu lesen אשר. Andere streichen das Wort nach LXX, was mir aber, da sich nicht erklären lässt, wie es in den Text kam, zu gewagt scheint.

16. Man beachte, dass es von dem Besitze der dritthalb Stämme jenseits des Jordan גבול heisst, nicht גורל, weil sie ihn nicht durchs Los erhalten hatten.

18. Für ויהצה ist entschieden וְיָהַץ zu lesen. In ersterem kann die Endung â nur einen casus obliquus bezeichnen, der aber hier ausgeschlossen ist. Aus den sieben Fällen, in denen dieser Ortsnamen sich findet, steht er fünfmal in einem casus obliquus, der durch die Endung â bezeichnet ist, und der unwissende Abschreiber ging hier nach der überwiegenden Mehrzahl.

21. נסיך ist ein Wort von dunkler Abstammung. Dessen Bedeutung aber ist sicherlich nicht „Fürst" schlechtweg, wie die Wörterbücher angeben, sondern „Vasall", „Lehnsmann." Aus dieser Bedeutung erklärt es sich, dass unser Nomen, im Unterschied von שר und נשיא, niemals im st. absol. sich findet.

23. Hier gibt Kautzsch den ersten Halbvers wieder „und die Westgrenze der Rubeniten bildete durchweg der Jordan." Das ist allerdings neu, aber es müsste zuerst erklärt werden, wie וגבול zur Bedeutung „durchweg" kommt. Vermutlich verbindet der Herr Kautzsch וגבול mit dem vorherg. גבול und fasst גבול וגבול im Sinne von „durchweg Grenze." Aber, Herr Doktor! das ist ja nicht hebräisch. Ausserdem heisst ja גבול in diesem ganzen Stücke Gebiet, nicht Grenze. Tatsächlich ist וגבול hier in dem zu 12, 4 angegebenen Sinne zu verstehen.

24. Von למטה גד und לבני גד bieten LXX nur ersteres und Syr. nur letzteres. Vermutlich las der Text ursprünglich למטה בני גד, ähnlich wie V. 15 bei Ruben und V. 29 b bei Manasse.

26. In לדבר ist ל höchst wahrscheinlich aus dem Vorhergehenden dittographiert.

27. Auch hier ist וגבול wie 12, 4 zu verstehen.

XIV.

1. Ueber die Nennung des Priesters Eleasar hier, wie auch 19, 51 und 21, 1, vor Josua sieh zu Num. 27, 21.

6. Hier las der ursprüngliche Text, wie Steuernagel richtig vermutet, ויגש כלב בן יפנה הקנזי statt ויגשו בני יהודה. Am Schlusse des zweiten Halbverses ist כלב בן יפנה הקנזי zu streichen. כלב könnte zur Not auch da beibehalten werden, aber dessen nähere Beschreibung, nachdem sie im unmittelbar vorhergehenden Satze gegeben ist, keineswegs. Der massoretische Text macht Kaleb bornierter Weise zum Judäer und Edomiter zugleich. Während על ארותי ועל ארתיך voraussetzt, dass der angeredete Josua einer der Kundschafter gewesen war, die Moses ausgesandt, kann dies von dem Reste der Rede Kalebs nicht gesagt werden; vgl. V. 7 und 8. Besonders setzt אתה שמעת in V. 12 den Josua nicht als gewesenen Kundschafter voraus, weil er sonst von den Riesen und den grossen festen Städten nicht bloss gehört, sondern sie mit eigenen Augen gesehen haben würde; vgl. Num. 13, 28. Unser Stück kann daher auf Einheitlichkeit keinen Anspruch machen. Die Quelle, wonach Josua früher wohl Gehilfe Moses, aber keiner der Kundschafter war, folgt einer eigenen Tradition über die Persönlichkeit Josuas; sieh zu Num. 13, 18 und 16.

8. המסיו ist im Hebräischen eine Unform. Es ist wohl dafür nach Deut. 1, 28 הֵמַסּוּ zu lesen. מלאתי אחרי יהוה אלהי ist = ich bestätigte das Wort JHVHs, meines Gottes; sieh die Ausführung zu Num. 14, 24.

9. Es ist nirgends berichtet, dass Mose bei der hier genannten Gelegenheit geschworen hätte. Darum muss נשבע bedeuten „feierlich versprechen“, nicht „schwören“; vgl. zu 6, 26. לך תהיה לנחלה ist = du sollst erleben, davon Besitz zu nehmen. Die Ausdrucksweise in V. 10 — כאשר דבר und מאז דבר יהוה את הדבר הזה, womit auf Num. 14, 24 Bezug genommen wird — fordert hier diese Fassung.

11. Waw in וככחי ist = arab. ف und dient, wie öfter, zur Hervorhebung des Prädikats. Ueber dessen Gebrauch in einem dem unsern ganz ähnlichen Nominalsatz vgl. 1 Sam. 30, 24. ל in לצאת ולבוא hat dieselbe Beziehung wie in למלחמה. In beiden Fällen gibt diese Präposition das tertium comparationis an; vgl. zu 10, 14.

12. Unmittelbar nach אולי scheint יהיה wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Worte irrtümlich ausgefallen zu sein.

15. הגדול בענקים kann nur heissen der bedeutendste unter den Anakitern. Von der körperlichen Statur würde nicht גדול, sondern גבה gebraucht sein; vgl. 1 Sam. 9, 2. 10, 23. 16, 7. 17, 4 und Am. 2, 9.

XV.

2. Ueber die Beziehung des Partizips masc. auf das sonst als Subst. fem. gebrauchte לשון sieh zu 7, 21.

5. Die Endung â in קדמה und צפונה bezeichnet, wie das Nomen im st. constr. vor dem letztern zeigt, den casus obliquus, den wir Genitiv nennen, vgl. zu Gen. 35, 19. ל in לפאת ist aus dem Vorherg. verdoppelt und darum zu streichen.

6. Für בהן bieten drei Handschriften בחן, wohl nach Jes. 28, 16, wo aber, wie dort gezeigt werden wird, ein Schreibfehler vorliegt.

7. Streiche פֹּנֶה, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Der Gebrauch dieses Verbums wäre in dieser Verbindung unhebräisch, weil der stehende Ausdruck für die Wendung der Grenzlinie נָסַב ist; vgl. V. 3. 10. 16, 6. 18, 14. 19, 14 Num. 34, 4. 5. Sieh auch Jer. 31, 39. פָּנָה aber findet sich sonst nirgends in Verbindung mit גבול.

9. Für ערי, das in diesem Zusammenhang widersinnig ist, hat man nach Syr. קרן zu lesen. קרן aber in Verbindung mit einem Berge heisst nicht Gipfel, wie die Wörterbücher angeben, sondern Ausläufer. Der Gipfel eines Berges wird im Hebräischen niemals anders als durch ראש bezeichnet.

10. Streiche die Präposition in מצפונה. Mem ist aus dem Vorherg. dittographiert.

12. Für הימה ist הים zu lesen und das zweite וגבול im Sinne von „nebst dem Küstenland" zu fassen; vgl. zu Num. 34, 6.

13. Hier wird vorausgesetzt, dass כלב nicht zum Stamme Juda gehörte; sonst wäre בתוך בני יהודה vollends überflüssig. Sonderbarer Weise aber fehlt gerade hier der Zusatz הקנזי, der 14, 6 sich findet, und dem auch in unserem Kapitel V. 17 beim Bruder Kalebs בן קנז entspricht.

18. ותסיתהו ist offenbar nicht richtig überliefert, da nach dem, was gleich darauf folgt, die Bitte von der jungen Frau selbst, nicht von ihrem Gatten kommt. Darum ändert man die Recepta in

וַיְסִיתָהּ. Damit geben sich alle Erklärer zufrieden — denn es geht unter den modernen Exegeten zu, wie in der Schafherde: was der Leithammel tut, tun alle nach — allein abgesehen davon, dass ein solcher Schreibfehler unerklärlich wäre, passt dieses Verbum in gar keiner Form in unsern Zusammenhang. Denn הסית ist keineswegs vox media, sondern kann nur sensu malo gebraucht werden, nämlich im Sinne von „verführen“, „zu schlechter Tat verleiten“, was aber auf die Eingebung dieser harmlosen Bitte, gleichviel von wem solche Eingebung kommt, durchaus nicht passt. Der Text las hier ursprünglich וַתְּסִירֵהוּ = sie liess ihn bei Seite treten. Für שדה lies nach Ri. 1, 14 השדה = das nötige Feld, das heisst nach dem Zusammenhang ein Feld mit Wassergraben. He ist hier durch Hoplographie verloren gegangen. ותצנח wiederum heisst nicht sie sprang herab, sondern sie neigte sich hernieder. Subjekt zu לשאל ist die junge Frau. Der Vater, der im Festzuge die Braut in das Haus des Bräutigams begleitete, ging zu Fuss neben ihr her. Der Bräutigam sollte die Bitte, die auch abgeschlagen werden konnte, nicht hören; darum liess sie ihn bei Seite treten. Und damit auch von den andern in ihrer Nähe niemand sie hörte, beugte sie sich vom Esel zu dem neben ihr hergehenden Vater, um ihm ihre Bitte leise zuzuflüstern; vgl. zu Gen. 24, 64.

19. Man muss sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass hier בְּרֵכָה statt בְּרָכָה zu sprechen ist. Die folgende Begründung der Bitte zeigt unverkennbar, dass es sich dabei nicht um ein Geschenk schlechthin handelte, sondern speziell um die Schenkung eines Feldes mit Wassergraben. Für נתתני ist wohl נתת לי zu lesen. Denn in der gemeinen Prosa kann das Verbalsuff. schwerlich den Dativ bezeichnen.

21. Für מִקְצֵה, das in dieser Aussprache grammatisch unmöglich ist — denn מִקְצֵה ל ist absolut unhebräisch — sprich מִקְצָה. Dieses ist hier so viel wie: alles mitgerechnet. Dieser Begriff ergibt sich leicht aus der zu Gen. 19, 4 erörterten Bedeutung unseres Ausdrucks. Die üblichen Erklärungen, deren es gar manche gibt, verdienen kein Wort der Widerlegung. ל in למטה hängt von ויהיו ab.

25. Für חדתה sprich חֲדַתָּה aram. = חֲדָשָׁה. Die Recepta will st. emphat. sein, der aber in solcher Verbindung nicht am Platze ist; vgl. Am. 6, 2 חמת רבה und Neh. 7, 33 נבו אחר ohne Artikel beim Adjektiv.

28. Für ובזיותיה ist nach LXX ובנותיה zu lesen.

31. Für ועין ורמון ist mit andern nach Neh. 11,19 וְעֵין רמון zu lesen.

42. Für ועתר haben LXX καὶ Ἰθάκ. Das dürfte auf עֲתָךְ, 1 Sam. 30, 30 führen.

47. וגבול ist = und das Küstenland, vgl. zu V. 12.

XVI.

1. Für ויצא הגורל drücken LXX ויהי הגבול aus. Danach ist das Verbum herzustellen. Das Nomen aber kann ungeändert beibehalten werden; vgl. 17, 1. Von מזרחה an bis ans Ende des Verses spottet der Text, wie er uns vorliegt, jeder Erklärung. Vielleicht ist zu lesen מִזְרָחָה המדבר ועלה מִמֵּי יריחו וגו׳.

2. Da לוה nach Gen. 28, 19. 35, 6 und Ri. 1, 23 der ältere Name von בית אל ist und die beiden also dieselbe Stadt bezeichnen, so kann מבית אל לוזה nicht heissen „von Bethel nach Lus“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. In dieser Verbindung ist בית אל im st. constr., und לוה steht im Genitiv; daher die Endung â; vgl. zu 15, 5. Der Gesamtausdruck heisst: von Bethel, dem ehemaligen Lus; vgl. zu Gen. 16, 12.

6. In אותו, das in LXX, Syr. und Vulg. fehlt, steckt irgend ein Ortsname; welcher, lässt sich nicht sagen. Auch hier bezeichnet die Endung â in ינוחה, wie der st. constr. des ihm vorherg. Nomens zeigt, den Genitiv; vgl. die vorherg. Bemerkung.

7. Hier hängt der durch die Endung â bezeichnete casus obliq. von der dem Nomen vorgeschlagenen Präposition ab; sieh zu 10, 36 und 39.

9. מבדלות ist kein hebräisches Wort. Es steckt darin das Partizip einer passiven Konjugation, wahrscheinlich aber nicht Hoph., sondern Niph. Man hat also הנבדלות zu lesen.

XVII.

1. Unter מכיר ist hier selbstredend nicht der älteste Sohn Manasses selbst, sondern der von ihm abstammende und nach ihm benannte Clan zu verstehen; vgl. in V. 2 בני אביעזר, בני חלק u. s. w. als Epexegese zu בני מנשה. Von den leiblichen Söhnen Manasses konnte um die Zeit der Verteilung des eroberten Kanaan keiner mehr am Leben sein.

2. Als Subjekt zu ויהי ist הגורל aus dem Vorherg. zu ergänzen.

3. Ueber לו neben derselben Präposition in ולצלפחד an der Spitze des Satzes vgl. Gen. 2, 17.

4. Ueber die Konstruktion von קרב mit לפני der Person, an die man herantritt, sieh zu Num. 9, 6.

7. Streiche das vereinzelte ישבי vor עין תפוח. Der Ausdruck hat in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Anders in V. 11; sieh dort die Bemerkung.

9. Für ערים, das bei folgendem האלה ungrammatisch ist, hat man wohl לערים zu lesen; ל ist wegen des vorherg. ausgefallen. Jedenfalls aber ist das Ganze von diesem Worte an bis zum zweiten לנחל in seinem jetzigen Zusammenhang unübersetzbar. Die Worte müssen von anderswo hier eingedrungen sein.

11. Streiche ואת. An dem viermaligen ישבי dagegen ist nichts auszusetzen. Wegen der im folgenden Verse berichteten Unfähigkeit des Stammes Manasse, die hier aufgezählten Städte völlig zu erobern und zu entvölkern, ist bei ihnen von ihren Urbewohnern die Rede statt von ihnen selbst.

12. ויאל הכנעני heisst nicht „es gelang dem Kanaaniter“, wie die Erklärer in ihrer exegetischen Not den Ausdruck wiedergeben, sondern es hat das Verbum hier seine gewöhnliche Bedeutung, und der Satz heisst: die Kanaaniter bequemten sich dazu, in diesen Gegenden ansässig zu bleiben; vgl. zu Gen. 13, 18. Die Ausdrucksweise ist durch die im folgenden Verse angegebenen Bedingungen, unter denen es den Kanaanitern gestattet war, in ihren Wohnsitzen zu bleiben, vollkommen gerechtfertigt.

14. עד אשר עד ist eine absolut unhebräische Verbindung. Für das erste עד ist daher כאשר zu lesen. Andere streichen das fragliche Wort, ohne jedoch erklären zu können, wie es in den Text kam. Wieder andere lesen dafür על, doch passt dies nicht recht, da על אשר den Beweggrund angibt, aber nicht die Ursache. עד כה wird hier allgemein, aber lächerlich genug wörtlich übersetzt. Kautzsch fügt noch „immer“ hinzu, um so den angenommenen Sinn zu vervollständigen. Man hat jedoch nicht nötig, irgend etwas hinzuzufügen, wenn man den fraglichen Ausdruck in dem in diesem Zusammenhang allein möglichen Sinne von „so sehr“ fasst und ihn auf den Grad des Segens bezieht.

15. Die Worte בארץ הפרזי והרפאים drücken LXX nicht aus, wohl einfach weil sie dieselben nicht verstanden. Der Ausdruck ist hier so viel wie: in dem den Pheresitern und Raphaitern abgenommenen Lande. Ueber die Ausdrucksweise, vgl. 1 Sam. 30, 5 und 2 Sam. 2, 2. 3, 3, wo Abigail nach ihrer Verheiratung mit David die Frau des Karmeliters Nabal genannt wird. Im zweiten

Halbvers weist der Text, wie er uns vorliegt, den grössten Bock auf, den die Massora geschossen hat. כי אין לך הר אפרים pflegt man zu übersetzen „falls dir das Gebirge Ephraim zu eng ist". Allein כי mit folgendem Perf. kann nicht heissen „falls". Dann bedeutet אין nicht „eng sein", und wenn das Verbum dies auch bedeutete, müsste es ממך statt לך heissen, weil in der gemeinen Prosa die Person, für die etwas zu eng ist, mit מן und nicht mit ל steht; vgl. z. B. 2 K. 6, 1. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man erwägt, dass unmittelbar vorher das Hingehen nach der betreffenden Waldung durch עלה ausgedrückt ist. Die Waldung lag also auf einer Anhöhe. Zieht man nun noch in Betracht, dass 2. Sam. 18, 6 ein יער אפרים genannt wird, so kann nicht der geringste Zweifel darüber herrschen, dass der Verfasser nicht אין לך, sondern אֶצְלְךָ sprach, und dass die Massora dieses fälschlich in zwei Worte geteilt hat. Was Josua danach sagen will, ist dies: zieht hin nach der Waldung und rodet sie aus, denn das Gebirge Ephraim, wo die Waldung liegt, ist ganz in euerer Nähe.

16. Für יִמָּצֵא ist unbedingt יִמְצָא zu sprechen. Kal von מצא, mit ל der Person konstruiert, heisst hinreichen, Niph. aber hat bei keiner Konstruktion diese Bedeutung. Die Verbindung רכב ברזל findet sich nur noch V. 18 und Ri. 1, 19. 4, 3, sonst nirgends. Ueber den Schrecken, den Streitwagen für die Israeliten hatten, sieh zu 11, 6. Für בכל ist, dem darauf folgenden לאשר entsprechend, zu lesen לכל, was LXX auch ausdrücken. Die Korruption entstand so, dass ל zuerst durch Haplographie wegfiel, worauf ב an dessen Stelle kam.

18. Für הר drücken LXX יער aus, was offenbar falsch ist, da danach das darauf folgende כי יער הוא keinen rechten Sinn hätte. תצאתיו drücken LXX gar nicht aus, wohl weil die alten Dolmetscher das Wort in diesem Zusammenhang nicht verstanden; vgl. zu Gen. 18, 4. Die modernen Erklärer verstehen darunter die angrenzenden Gebiete, was der Ausdruck aber nicht heissen kann; und wenn er auch das heissen könnte, leuchtet danach nicht ein, warum die Waldung wegen der angrenzenden Gebiete ausgerodet werden müsste. Dieser letztern Schwierigkeit geht Kautzsch halb aus dem Wege, indem er den Satz wiedergibt „so werden dir dann auch die angrenzenden Gebiete zufallen", allein für „auch" ist im Texte kein Aequivalent da. תצאתיו ist in dieser Verbindung so viel wie: seine — des Waldes — Ergebnisse, das heisst, die Lichtungen, welche die Ausrodung des Waldes ergeben wird. Zur Ausdrucksweise vgl.

den häufigen Gebrauch von יצא im Sinne von „entstehen“ und das zu Deut. 8, 3 über מוצא Gesagte. היה ל aber kann in diesem Zusammenhang nicht vom blossen Besitz verstanden sein wollen, denn der Besitz des Gebirges ist ja durch die Ausrodung der Waldung nicht bedingt. Der Ausdruck bezeichnet hier die Nutzbarkeit des Subjekts für die genannte Person. Wörtlich heisst הר יהיה לך das Gebirge wird für dich existieren, d. i. es wird für dich von Wert sein, sodass du dich darum kümmerst. Aehnlich ist והיה לך תצאתיו zu verstehen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu 2. Sam. 19, 7 und auch zu Ri. 11, 34. Der zweite Halbvers, der auf V. 16b Bezug nimmt, wie der erste auf 16a, ist am Schlusse verderbt. Für חזק הוא drücken LXX חזקת ממנו aus, was aber graphisch zu fern liegt. Ausserdem gibt dabei כי רכב ברזל לו keinen Sinn. Einen Sinn erhält man hier nur, wenn man das zweite כי streicht und das Ganze als rhetorische Frage fasst. Der zweite Halbvers heisst danach: du kannst den Kanaaniter vertreiben. Oder ist er etwa deshalb, weil er eiserne Streitwagen besitzt, unüberwindlich? Wahrscheinlich ist aber diese Herstellung des Textes nur bei der Annahme, dass unser zweiter Halbvers ein äusserst später Zusatz ist. Denn in der ältern Zeit hielt man Reiterei und Streitwagen für ungeheure Stärke; sieh zu 11, 6.

XVIII.

1. Dass אהל מועד zu einer Reihe von Ausdrücken gehört, die niemals den Artikel haben, ist schon in einem frühern Bande dieses Werkes bemerkt worden. Solche Ausdrücke sind viel älter als der Gebrauch des Artikels im Hebräischen. Daraus allein erklärt es sich, warum derselbe bei ihnen nicht vorkommt. Dies hat aber auch zur Folge, dass solche Ausdrücke, im Verlaufe der Zeit in sich selbst determiniert geworden, auch kein Suff. zu sich nehmen. Der zweite Halbvers, worin ארץ Gegend bedeutet, nicht Land, bildet einen Umstandssatz, dessen Sinn ist: nachdem die Gegend, völlig unterworfen, ihnen zur Ansiedlung freistand. Ueber diesen Sinn von לפניהם vgl. besonders Gen. 13, 9. Der Umstandssatz ist wegen des unmittelbar Vorhergehenden nötig. Denn, solange sie nicht völlig unterworfen war, galt die genannte Gegend als fremdes Land, und in einem solchen konnte JHVH seine irdische Wohnung nicht aufschlagen.

2. Hier muss freilich in einer Uebersetzung in eine occidentale Sprache der Relativsatz ganz zuletzt kommen, doch verhält

sich die Sache im Hebräischen nicht so, dass derselbe auf שבעה שבטים sich bezöge; denn im Hebräischen kann ein Relativsatz dem, worauf er sich bezieht, nicht vorangestellt werden. אשר birgt hier, wie öfter, den demonstrativischen Begriff in sich, der durch den Relativsatz beschrieben wird, und עשרה שבטים ist Prädikatsnomen. Der Sinn des Ganzen ist danach eigentlich der: es waren aber von den Israeliten solche, die ihren Erbsitz noch nicht zugeteilt erhalten hatten, übrig, sieben Stämme ausmachend. Ueber עשרה שבטים als Prädikatsnomen vgl. zu Gen. 42, 3.

4. ואשלחם drücken LXX nicht aus, und darauf hin will man den Ausdruck neuerdings streichen; vgl. Steuernagel. Aber LXX lassen dieses Wort unübersetzt, weil sie, wie alle Erklärer nach ihnen, hier den ersten Halbvers missverstanden und ihnen bei ihrer Fassung desselben dieses ואשלחם überflüssig erscheinen mochte. LXX geben לכם durch ἐξ ὑμῶν wieder, fassten es also partitiv, was aber nur dann richtig sein könnte, wenn שלשה אנשים diesem Worte voranginge. Von den modernen Erklärern wird dieses לכם in der Regel ganz ignoriert; Kautzsch gibt es durch „mir“ wieder! Alles weil man den Sinn von יהב, wie es hier gebraucht ist, nicht richtig erfasst. Denn הבו לכם ist nach der Bemerkung zu Deut. 1, 13 so viel wie: schlagt vor, bringt in Vorschlag. Danach aber ist ואשלחם im zweiten Halbvers keineswegs überflüssig, denn es drückt die Bestätigung der Wahl durch Josua aus.

Was die Anzahl der zu ernennenden Männer betrifft, so wurde sonst bei dergleichen Gelegenheiten, wie bei der Besorgung der zum Andenken an die wunderbare Ueberschreitung des Jordan zu errichtenden Steine, 4, 2, der Gesandschaft an die dritthalb Stämme, die man des Abfalls von JHVH in Verdacht hatte, 22, 14, und der Absendung der Kundschafter, Num. 13, 2, nur je ein Mann aus jedem Stamme gewählt. Aber in all diesen Fällen handelte es sich teils um materielle, teils um geistige oder religiöse Interessen, die dem ganzen Volke gemein waren und somit keinen geschäftlichen Charakter hatten; darum genügte dafür die Vertretung der einzelnen Stämme durch je einen Repräsentanten. In dem vorliegenden Falle dagegen handelte es sich um etwas Materielles, in dem jeder der sieben Stämme für sich individuell interessiert war; deshalb musste jeder der betreffenden Stämme dabei durch nicht weniger als drei Männer vertreten sein. Denn Sachen von Mein und Dein können nur durch drei Männer als Richterkollegium entschieden werden; vgl. Synhedrin 1, 1.

Für ויבאו ist zu lesen וְיָבֹאוּ oder וְיָבִיאוּ = und sie sollen mir darüber berichten: sieh die Bemerkung zu Lev. 14, 2 (durch ein Versehen gegeben zu Lev. 13, 2).

6. Auch hier heisst והבאתם אלי und berichtet mir; sieh die Schlussbemerkung zu V. 4. Worüber die Stämme selbst nach dem Berichte der entsendeten Männer berichten sollen, ist nicht klar.

9. Für ויבאו sprich ויָּבאו, das LXX hier auch ausdrücken. Selbstredend hat man dieses Verbum in dem in der vorherg. Bemerkung angegebenen Sinne zu verstehen.

11. ויעל versteht man hier seit Gesenius von dem Herauskommen des Loses aus der geschüttelten Urne. Dabei wird jedoch übersehen, dass in unserem Abschnitt עלה nur hier bei Benjamin und 19, 10 bei Sebulon in Verbindung mit גורל gebraucht ist, während bei allen andern Stämmen statt dessen יצא in Anwendung kommt. Dieser Wechsel des Ausdrucks in einer schlichten, ungekünstelten Erzählung kann schwerlich als rhetorische Variation angesehen werden. In der Tat, bei näherer Betrachtung findet man, dass das Gebiet der beiden Stämme, bei denen עלה in Verbindung mit גורל gebraucht ist, wirklich **aufsteigend** lief; vgl. V. 12 und 19, 11. 12. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass der Verfasser in diesen beiden Fällen bei גורל mehr an das durchs Los bestimmte Gebiet als an das Los selbst gedacht hat: vgl. den Gebrauch von גורל 17, 14. 17 und 21, 40. Danach wäre der Sinn etwa der: da kam das Los Benjamins aufsteigend, das heisst, es fiel ihm durchs Los ein Gebiet zu, das aufsteigend lief. Ueber Lev. 16, 9, wo עלה ebenfalls in Verbindung mit גורל vorkommt und von den Erklärern falsch gefasst wird, sieh dort unsere Bemerkung.

13. אל כתף לוזה, worin die Endung â in לוזה den Genitiv bezeichnet, vgl. zu 15, 5, ist verbessernde Epexegese — fast das, was die arabischen Grammatiker بدلُ الغلط nennen — zum vorhergehenden לוזה. Wir würden sagen, „nach Lus, **oder genauer** gegen den Bergrücken bei Lus."

17. Für גלילות, das ohne Bestimmungswort kaum einen Ortsnamen bilden kann, ist הַגִּלְגָּל zu lesen und 15, 7 zu vergleichen.

19. Für תוצאתיו lesen vier der alten Versionen und sehr viele hebräische Handschriften תוצאות, ohne Suff., was die Erklärer herstellen zu müssen glauben. Doch wäre es unerklärlich, wie das Nomen in unserem Texte zum Suff. kam. Mir scheint daher das

Suff. an diesem Nomen ursprünglich, das darauf folgende הגבול dagegen durch horizentale Dittographie entstanden. Ich ziehe diese Erklärung auch deshalb vor, weil תוצאותיו mit auf vorangehendem הגבול in diesem Buche auch sonst nicht weniger als neunmal sich findet, תוצאות הגבול dagegen nur 15, 4 und 11.

20. אתו, das auf das vorherg. גבול bezogen werden will, welche Beziehung aber unlogisch ist, bringen LXX richtig nicht zum Ausdruck. Wenn man dieses Wort streicht, muss man aber וגבול für יגבל lesen. Die Korruption, wodurch aus dem Substantiv ein Verbum wurde, hat die Einschaltung von אתו zur notwendigen Folge gehabt. Ueber die Verbindung והירדן וגבול sieh zu 13, 23 und 27.

28. קרית ערים scheint vulgäre Aussprache von קרית יערים zu sein. Durch solche Aussprache mochte die hier genannte Stadt im Volksmunde von der andern gleiches Namens, die im Stamme Juda lag, vgl. 15, 9, unterschieden worden sein.

XIX.

1. Es ist unerklärlich, warum der Stamm Simeon seine Wohnsitze innerhalb des Gebietes des Stammes Juda erhielt. Der von unserem Verfasser V. 9 b gegebene Grund dafür ist keineswegs hinreichend. Denn, wenn das Gebiet des Stammes Juda für ihn allein zu gross war, so hätte man einen zusammenhängenden Teil davon dem Stamme Simeon abgeben können statt ihm innerhalb desselben zerstreute Flecken zuzuteilen. Ein anderer Grund ist anderswo angegeben; vgl. zu Gen. 49, 5—7.

2. Für ושבע ist ושְׁמַע zu lesen und 15, 26 zu vergleichen. Die Korruption entstand hier unter dem Banne des vorhergehenden Wortes.

3. Für בלה ist entweder nach 15, 29 בעלה oder nach 1 Chr. 4, 29 בלהה zu lesen. Letzteres scheint mir wahrscheinlicher.

5. Da im Vorhergehenden vierzehn Städte, nicht dreizehn, aufgezählt sind, so hat man hier ארבע statt שלש zu lesen; vgl. die folgende Bemerkung.

7. Für עין ורמון ist עין רמון zu lesen und zu 15, 32 zu vergleichen. Dann muss man aber auch im zweiten Halbvers שלש für ארבע setzen. Es scheint, dass die Zahlwörter hier und im vorherg. Verse irgendwie zum Teil mit einander vertauscht wurden.

10. Ueber ויעל הגורל sieh die Bemerkung zu 18, 1.

13. עתה ist wahrscheinlich für נִתָּה verschrieben. עת als Bestandteil eines Ortsnamens klingt doch wohl zu absonderlich.

18. Für יזרעאלה will man. wegen der unerklärlichen Endung â יזרעאל lesen. Das Richtige aber ist מיזרעאלה; vgl. V. 33 מחלף. Mem ist wegen des Vorherg. ausgefallen. Der durch die Endung â bezeichnete casus obliq. aber hängt von der Präposition ab; vgl. zu 10, 36 und 39.

43. Für ותמנתה ist entschieden ותמנה zu lesen und zu 13, 18 zu vergleichen. Auch hier schrieb der Abschreiber die Form des Nomens, die ihm am geläufigsten war.

46. הגבול מול יפו heisst angeblich „das Gebiet gegen Japho hin“, aber das wäre zu unbestimmt. Ausserdem kommt גבול in der Bedeutung „Gebiet“ in unserem Buche ausschliesslich im st. constr. oder mit Suff. vor. Der fragliche Ausdruck heisst „die Küste bei Japho“.

Dies ist im Alten Testament wohl die letzte Stelle,*) in der גבול so oder ungefähr so sich findet. Die anderen Beispiele sind oben 13, 23. 27. 15, 12. 47. Num. 34, 6. Deut. 3, 16. 17. Die allgemeine Verkennung dieser Bedeutung unseres Ausdrucks ist charakteristisch für den gegenwärtigen Zustand der alttestamentlichen Wissenschaft nach der sprachlichen Seite hin. Aber warum ist es um diese Wissenschaft so erbärmlich bestellt, während auf allen andern Gebieten menschlichen Strebens und Wissens so riesig fortgeschritten wird? Ich will es offen sagen. Daran sind die Rekrutierung für die alttestamentliche Exegese und die Beziehung der letzteren zur Theologie schuld. In der Regel widmet sich ein junger Mann der Theologie, wenn er für nichts anderes taugt. Wenn ein solcher im Laufe seiner Universitätsstudien die Entdeckung macht, dass ihm für einen praktischen Theologen der nötige Glaube fehlt, was in moderner Zeit sehr leicht vorkommt, dann wirft er sich auf die Exegese des alten Testaments, an das man nicht sehr stark zu glauben braucht, und leistet da, was er eben vermag. Die besseren Köpfe wiederum, die sich von vorn herein der Exegese widmen, müssen der Mode folgen und ihre Kraft und Fähigkeit hauptsächlich in den Dienst der höheren Kritik und der Religionsgeschichte geben, ohne sich um alles andere viel zu kümmern.

*) Vielleicht aber auch nicht; sieh zu Ez. 47, 18.

Ich komme nun nach dieser Auslassung, bei der ich lediglich die Förderung der biblischen Wissenschaft im Auge habe, ohne irgendeinem ihrer Vertreter zu nahe kommen zu wollen, auf den in Rede stehenden hebräischen Ausdruck zurück. In der Tat, wem bei dem Studium des A. T. die Erfassung des einfachen Wortsinns vernünftiger Weise über alles andere geht, den muss die Beobachtung und Erwägung, dass dieses גבול, mit der einzigen zweifelhaften Ausnahme von Deut. 3, 16, überall, wo dasselbe den Erklärern Schwierigkeiten macht und sie zu Absurditäten verleitet, mit dem Namen eines Wassers verbunden ist, auf dessen richtige Erklärung bringen.

47. Dieser Vers scheint ein späterer Einsatz zu sein. LXX haben hier noch ein Plus, etwa nach Ri. 1, 34; nur ausführlicher. Für das widersinnige ויצא ist mit andern וַיֵּצַר zu lesen. Man erhält dann den Sinn: das Gebiet der Daniter erwies sich aber für sie zu knapp. Dies passt hier vortrefflich. Ueber den Gebrauch von צרר von einem beengenden Ort mit מן der Person, für die er zu eng ist, vgl. z. B. 2 K. 6, 1. Kautzsch behält ויצא bei und übersetzt „da ging das Gebiet der Daniten für sie verloren“, wofür jedoch der Satz unhebräisch ist. Für עם, das bei נלחם wohl die Person, aber nicht die Ortschaft bezeichnen kann, gegen die gekämpft wird, ist על zu lesen.

51. Sprich לְמַטּוֹת und schalte dahinter את ein. Diese Emendation ist nötig, weil die Konstruktion von נִחל mit Acc. der Sache und ל der Person sich sonst nicht nachweisen lässt.

XX.

2. תנו לכם hat hier denselben Sinn wie 18, 4 הבו לכם. Auch die Asylstädte konnte die Gemeinde nur in Vorschlag bringen; die Bestätigung ihrer Wahl behielt sich Josua vor. נתן פ׳ לו, mit Suff., das auf das Subjekt geht, findet sich nur hier, wo es eben die obige Bedeutung hat, sonst nirgends. אשר דברתי ist absolut zu verstehen und = von denen ich gesprochen habe. Die Verbindung dieses Ausdrucks mit V. 3 und die Wiedergabe „von denen ich gesagt, dass dahin sich flüchten soll“ ist unhebräisch. Dafür müsste es mindestens אמרתי statt דברתי heissen.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach hängt aber hier לנוס von תנו לכם oder von ערי המקלט ab; vgl. Num. 35, 6.

5. Streiche die Konjunktion in ולא, die nur durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden sein kann. Denn in der gemeinen

Prosa ist Waw apodosis bei Negation nur dann gestattet, wenn auch das Verbum im Vordersatze verneint ist, sonst nicht; sieh Ex. 21, 10. 22, 12. 14. 24 und vergleiche Ri. 4, 8 beide Halbverse gegeneinander.

6. Die Worte עד עמדו לפני העדה למשפט, die hier keinen rechten Sinn geben, standen ursprünglich unmittelbar hinter V. 5a; vgl. V. 9.

7. ויקדשו hat keinerlei religiöse oder rituelle Bedeutung. Das Verbum bezeichnet hier nur die Widmung des Objekts zum ausschliesslichen genannten Zwecke; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 18, 10. Um mit diesem Verbum ein Wortspiel zu bilden, wird von den Asylstädten קֶדֶשׁ zuerst genannt, sodass es gleich darauf kommt; vgl. zu 5, 10.

XXI.

4. Für מן הלוים ist מבני לוי zu lesen und V. 10 zu vergleichen. Die Korruption erklärt sich so, dass zuerst aus לוי durch Dittographie aus dem Folgenden לוים wurde, was die weitere Aenderung zur notwendigen Folge hatte.

13. Hebron war auch Asylstadt. Alle oben 20, 7 und 8 genannten Asylstädte wurden den Priestern und Leviten zugewiesen; vgl. V. 21. 27. 32. 36 und 38. Dies geschah wohl aus ökonomischen Gründen. Dabei mögen aber auch ethische Skrupel mitgewirkt haben. Die Gemeinde mochte in ihren eigenen Wohnsitzen keinen Leuten Zuflucht geben wollen, die ein Menschenleben auf dem Gewissen hatten. Die Priester, die von des Volkes Sünden lebten — vgl. Hos. 4, 8 — also oft mit Sündern in Berührung kommen mussten, die konnten die unliebsame Gemeinschaft vertragen.

40. Lies ותהיינה. Die Konjunktion ist wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Buchstaben ausgefallen.

XXII.

3. עד היום הזה, mit dem Vorhergehenden verbunden, wäre völlig überflüssig, da das blosse זה ימים רבים nur von etwas verstanden werden kann, das, in der Vergangenheit begonnen, bis auf die Gegenwart fortdauert. Darum ist hier diese zweite Zeitangabe nach LXX zum Folgenden zu ziehen und die Konjunktion in ושמרתם zu streichen. משמרת מצות יהוה ist keine hebräische Verbindung. מצות ist daher als Glosse zu משמרת zu streichen. Ueber משמרת im Sinne

von מצוה vgl. Lev. 8, 35. Num. 9, 23 und 2 Chr. 13, 11. Gemeint ist hier die von Mose im Namen JHVHs den dritthalb Stämmen auferlegte Verpflichtung, im Eroberungskrieg als Vorkämpfer zu dienen; vgl. zu 1, 14.

7. Für מֵעֵבֶר lies מֵעֵבֶר. כי ist nicht temporell, sondern = dass. Die Verbindung גם כי ist elliptisch und so viel wie: hinzuzufügen ist noch aber, dass. Ueber die Ausdruckweise vgl. zu 1 K. 2, 5. Der eigentliche Nachtrag kommt aber erst V. 8, und was hier unmittelbar darauf folgt, dient nur zur Ueberleitung.

8. Hier heisst der zweite Halbvers nicht „ich wünsche euch steten Sieg, sodass ihr mit euern Brüdern Beute teilen könnt“ (gegen Steuernagel), sondern er enthält eine Mahnung, die bereits erhaltene Beute mit denjenigen ihrer Stammesgenossen zu teilen, die zum Schutze der Weiber und Kinder aller in ihren Wohnsitzen jenseits des Jordan zurückgeblieben und also in den Eroberungskrieg nicht mitgezogen waren; vgl. zu 4, 13. Dies war in Israel Gesetz; sieh Num. 31, 27 und 1 Sam. 30, 24. 25.

9. Hier setzt eine andere Quelle ein. Die Erzählung, die hier beginnt und mit unserem Kapitel zu Ende kommt, dürfte nicht nur in diesem Buche, sondern in den historischen Büchern überhaupt das älteste Stück sein.*) Josuas Namen kommt in dieser Erzählung gar nicht vor, obgleich sich öfter Gelegenheit dazu darbietet, so z. B. V. 11. 13 und 32. Dies beweist, dass die Quelle, woraus unsere Erzählung fliesst, Josua als Gehilfen und spätern Nachfolger Moses nicht kennt; sieh zu Num. 13, 16.

10. למראה verbindet man gewöhnlich mit dem vorherg. Adjektiv und versteht unter מזבח גדול למראה einen ansehnlichen Altar, oder, wie man den Ausdruck neuerdings wiedergibt, einen Altar, den man weithin sehen konnte. Diese Verbindung ist falsch. למראה gibt nicht die nähere Beziehung von גדול an, sondern den Zweck des umfangreichen Altars. Der Ausdruck ist so viel wie: nur zum Ansehen, zur Schau; sieh zu V. 28.

11. בני ישראל, im Gegensatz zum vorherg. בני ראובן ובני גד וגו׳, bezeichnet nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 die westlichen Stämme, eigentlich Israeliten, die nicht Rubeniten usw. sind.

---

*) Dass unsere Erzählung schon voraussetzt, dass es nur einen einzigen Altar JHVHs geben darf, verschlägt nicht viel; denn es ist in der Prosa des A. T. mit Ausnahme sehr weniger Stücke im Pentateuch kaum irgend etwas älter als die Zentralisierung des Kultus.

12. Manche der Versionen drücken hier וישמעו בני ישראל nicht aus; doch hat die Wiederholung dieses Satzes aus V. 11a bei dem langen Objektsatz dazwischen nichts Befremdendes.

16. מה המעל וגו׳ fasst man besser als Ausruf, nicht als Frage.

17. ל in Verbindung mit מעט zur Bezeichnung der Person, für die etwas zu wenig ist, findet sich nur hier; sonst steht dafür מן; vgl. Num. 16, 9. Jes. 7, 13. Ez. 34, 18 und Hi. 15, 11. Entweder ist die hier vorliegende Konstruktion die ältere — vgl. zu V. 9 und 28 — oder aber die Wahl der Präposition ist an dieser Stelle durch den Gebrauch von את zur Hervorhebung des Subjekts bedingt.

19. Da Kal von מרד sonst ohne Ausnahme intransitiv ist, so hat man ואתנו אל תַּמְרִדוּ zu lesen. Dies heisst entweder „und verleitet uns nicht durch euer Beispiel zu ähnlicher Auflehnung gegen JHVH“ oder, was wahrscheinlicher ist, „und verwickelt uns nicht mit in euere Auflehnung“. Mitverwickelt in die Rebellion wären die westjordanischen Stämme insofern, als sie dafür mitbestraft würden; vgl. V. 16.

21. Für את haben über zwanzig Handschriften אל, das wohl herzustellen sein wird.

22. אל אלהים יהוה steht im Acc. und heisst, bei JHVH, dem Gott der Götter! Ueber den Casus dieser Schwurformel sieh den dritten Paragraphen in der Ausführung zu Gen. 42, 15. Gott der Götter ist so viel wie höchster Gott; vgl. Ausdrücke wie קדש קדשים, שיר השירים, שמי השמים und besonders מלך מלכים, Ez. 26, 7. Das zweite אל אלהים יהוה und die Worte הוא ידע וישראל הוא ידע, wenn überhaupt ursprünglich, sind parenthetisch, und אם, von der Schwurformel אל אלהים יהוה abhängend, ist = dass nicht; vgl. zu V. 23b und 24. Dazu passt natürlich אל תושיענו nicht; am allerwenigsten passt neben diesem היום הזה. Denn zur Zeit, als die ostjordanischen Stämme diese Rede hielten, befanden sie sich auf der Rückkehr in ihre Heimat, als Sieger mit reicher Beute beladen — vgl. V. 8 — bedurften also dazumal keiner besonderen Hilfe JHVHs. Manche Erklärer denken hier an Hilfe im drohenden Kampfe gegen die westjordanischen Stämme; die Redenden aber konnten an solchen Kampf, von dem die Gesandten nichts gesagt hatten, namentlich bei ihrem Bewusstsein der Unschuld, nicht denken. Für אל תושיענו ist entschieden zu lesen אלהינו עשינו. Höchst wahrscheinlich, aber nicht so sicherlich, hat man auch הַבָּקָר für היום zu lesen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: bei JHVH, dem Gotte der Götter!

— JHVH, der Gott der Götter, weiss es, und Israel soll es wissen — nicht in Auflehnung und Frevel gegen JHVH, unsern Gott, haben wir heute gehandelt (oder, wenn man הדבר für היום liest, dies getan).

23. Bei unverändertem אל תושיענו in V. 22 sind die Erklärer gezwungen, diesen ganzen Halbvers dorthin unmittelbar hinter ביהוה zu versetzen, um den Worten einen kaum halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen. Aber bei der obigen Emendation wird dieses Verfahren unnötig, und eine leichte Emendation ist immer einer Versetzung vorzuziehen; denn diese greift tiefer in den Text ein als jene. לבנות לנו מזבח וגו׳ entfaltet den Sinn von עשינו oder von הדבר הזה, wenn man letzteres dem היום הזה vorzieht. אם im zweiten Halbvers ist beidemal in dem zu V. 22 angegebenen Sinne zu fassen. Der Satz יהוה הוא יבקש ist zu streichen. Ein alter Leser, der hier nach dem vorgefundenen verderbten Texte des vorherg. Verses keinen Zusammenhang herzustellen wusste, schrieb sich die zu streichenden Worte, die nach seiner Ansicht am Schlusse zu supplizieren wären, an den Rand, woher sie in den Text gerieten.

24. Auch hier hängt אם von der Schwurformel ab, und אם לא bejaht in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise das Beschworene, wie in den vorherg. Sätzen umgekehrt blosses אם ohne Negation dasselbe verneint.

25. יְרֹא kann nicht richtig überliefert sein. Denn von dem sehr häufigen יָרֵא kommt der Inf. Kal in keiner Gestalt vor, und der Inf. constr. wird ohne Ausnahme durch das Verbalnomen יִרְאָה ersetzt, vgl. zu 24, 14. 1 Sam. 18, 29 liegt, wie dort gezeigt werden wird, ein Schreibfehler vor. Und auch hier ist für ירא zu lesen יְרָאוּ oder יִירְאוּ, da das anlautende Jod wegen des Vorherg. leicht wegfallen konnte. Die Konstruktion von לבלתי mit folg. Imperf. ist zwar ungewöhnlich, kommt aber doch vor Ex. 20, 20.

26. Gegenüber von נעשה נא לנו sind die Erklärer hilflos. Kautzsch lässt sich darüber in den textkritischen Bemerkungen zu seiner Uebersetzung folgendermassen aus: „Auf נעשה נא לנו muss im ursprünglichen wohl zu E gehörigen Texte irgend etwas anderes gefolgt sein, dessen Anfertigung oder Aufrichtung bei den westlichen Stämmen Anstoss erregt hatte; der Redaktor hat dieses Objekt ausgelassen, um im Anschluss an P den Zwietpalt auf die Erbauung eines Altars zurückzuführen.“ Diese Bemerkung des scharfsinnigen Kritikers liefert einen schlagenden Beweis dafür, wie die moderne Exegese es versteht, dem biedern Leser, der

vernünftiger Weise vor allem nach einfacher Erklärung des Textes ausschaut, den Sand der höhern Kritik in die Augen zu streuen. Hier ist nichts ausgelassen — denn es ist ja auch am Eingang unserer Erzählung V. 10 und 11 einzig und allein von der Errichtung eines Altars und von nichts andrem die Rede — nur will נעשה נא לנו, das einen vollständigen Satz bildet, verstanden sein. Der Ausdruck ist nämlich in dem zu Gen. 11, 4 erörterten Sinne gebraucht, und die Worte לבנות את המזבח bilden einen Umstandssatz. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wir wollen uns vorsehen, indem wir diesen Altar bauen, das heisst für uns, dadurch, dass wir usw. Ueber die Konstruktion des Umstandssatzes vgl. das häufige לאמר = قائلا.

27. דרותינו ist hier anders zu verstehen als in V. 28. Dort bezieht sich das Suff. in diesem Nomen nur auf die Redenden, hier aber auch auf die Angeredeten.

28. Ueber ואמרנו neben אשר עשו אבותינו sieh zu 24, 6. Aus ראו את תבנית מזבח יהוה schliessen die Erklärer, dass die JHVH-Altäre anders gebaut waren als heidnische Altäre. Aber danach hätten die Redenden aus der Bauart des Altars nur beweisen können, dass derselbe ein JHVH-Altar war, nicht aber auch dass ihr Altar nicht für die Darbringung von Opfern bestimmt war, auf das allein es hier ankommt. Denn, dass der in Rede stehende Altar heidnischen Göttern erbaut war, glaubten die westlichen Stämme nicht; nach des Verfassers Ansicht glaubten sie nur, dass die östlichen Stämme auf ihrem ausserhalb des Heiligtums JHVHs erbauten Altar ihm zu opfern gedachten, was für die Zentralisierung des Kultus von Gefahr war. Tatsächlich war der betreffende Altar, obgleich eine Eingebung der Anhänglichkeit an die Religion JHVHs, anders gebaut als andere JHVH-Altäre. Worin die Abweichung der Bauart bestand, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Aber wahrscheinlich war dabei das Wesentliche eines Opferaltars, die Feuerstätte, weggelassen, und daraus erbringen die Redenden hier den Beweis, dass sie auf ihrem Altare nicht zu opfern gedachten, und dass dieser nur zur Ansicht dienen, dass heisst, dass dessen Anblick nur für ihre religiöse Gesinnung zeugen sollte; vgl. zu V. 10.

29. ממנו steht nach Dillmann neutrisch und wird durch למרד erklärt. Doch würde es neutrisch wohl ממנה oder מן הדבר הזה heissen Darum glaube ich, dass das Suff. in ממנו auf die Redenden geht und לנו als Variante dazu zu streichen ist. Danach wäre חלילה מפי die ältere Konstruktion für חלילה לפי; vgl. zu V. 17.

30. Der Ausdruck וראשי אלפי ישראל fehlt in LXX. Mit der Konjunktion beim ersten Worte ist dieser Ausdruck, der dieselben Personen bezeichnet wie das im vorherg. זקני העדה, vgl. V. 14, allerdings unerträglich. Es genügt aber vollkommen, wenn man diese Konjunktion allein streicht. Dann bietet ראשי אלפי ישראל als Apposition zu זקני העדה keine Schwierigkeit.

31. Der Satz כי בתוכנו יהוה ist in diesem Zusammenhang völlig unverständlich. Für בתוכנו lies בֵּרְכָנוּ = ist mit uns versöhnt, hat keinen Grund, uns zu grollen. Ueber diese Bedeutung von ברך vgl. zu 2 Sam. 21, 4. Auch im Folgenden ist der Text nicht richtig überliefert, denn im zweiten Halbvers ist אז und besonders הצלתם unverständlich, da von einer Rettung hier die Rede nicht sein kann, weil die Gefahr in Wahrheit nicht bestand. Fasse daher אשר im Sinne von „während“, womit wir einen Gegenfall einführen, dann lies לֻא = לו für לא, הפלתם statt הצלתם und ביד für מיד. Danach ist der Sinn des Ganzen der: dagegen würdet ihr, wenn ihr diesen Frevel begangen hättet, die Israeliten durch die Hand JHVHs haben fallen lassen. Geimeit ist, dass JHVH im anderen Falle über die Israeliten die Pest hätte kommen lassen; vgl. zu 2. Sam. 24, 14. Ueber אז = כי עתה zur Einführung der Apodosis in einem hypothetischen Satze vgl. Ps. 124, 3ff.

XXIII.

3. Ueber עשה מפניכם vgl. Ri. 6, 2. Kautzsch gibt hier מפניכם wieder „[indem er sie] vor euch [niederwarf“]. Aber hier hat man nicht nötig, irgend etwas zu supplizieren. Der hebräische Ausdruck heisst einfach wegen euch, euretwegen, vgl. Ex. 19, 18 und Jer. 44, 23 מפני אשר = deswegen, weil.

4. Hier ist der Text, wie er uns vorliegt, unübersetzbar. Ich vermute, dass unser Vers ursprüglich las ראו הפלתי לכם בנחלה לשבטיכם את כל הגוים הנשארים האלה מכל הגוים אשר הכרתי מן הירדן ועד הים וגו׳.

6. Ueber וחזקתם מאד = macht aber grosse Anstrengungen, tut euer Möglichstes vgl. zu 1, 7.

7. Hier ist durchaus nicht nötig, das erste האלה zu streichen, wenn man das darauf folgende הנשארים האלה אתכם als Epexegese fasst; vgl. V. 12. Für תשביעו ist offenbar תִּשָּׁבְעוּ zu lesen, was drei der alten Versionen, darunter Targum, auch ausdrücken. Der Abschreiber hat sich von dem vorherg. תזכירו verleiten lassen.

9. ויורש ist als Fortsetzung zu עָשִׂיתֶם im vorherg. Verse zu fassen, und der Sinn des Satzes der: weswegen — weil ihr bis

jetzt so gehandelt habt — hat auch JHVH grosse und mächtige Völker vertrieben, um euch Platz zu machen.

12. אם שוב תשובו heisst nicht wenn ihr euch abwendet oder abfallt, wie man die Worte gewöhnlich wiedergibt. שוב heisst unter anderem im Handeln eine andere Richtung einschlagen, vom Bösen zum Guten oder umgekehrt vom Guten zum Bösen oder auch von irgendeiner ethisch gleichgiltigen Handlung zu einer andern, ihr entgegengesetzten übergehen; vgl. zu Deut. 23, 14. Danach ist der Sinn der fraglichen Worte hier: so ihr aber **anders** handelt. Ueber das zweimalige האלה sieh zu V. 7.

13. Für ולשטט ist zu lesen וּלְשָׂטָן und über dieses zu 1 K. 11, 14. 23. 25 zu vergleichen. Ein Substantiv שטט kennt die Sprache nicht; auch passt „Geissel“, welche Bedeutung man dem fraglichen Substantiv gewöhnlich gibt, zu פח und מוקש nicht recht. Für בצדיכם scheinen LXX בעקביכם gelesen zu haben, was in den Zusammenhang wohl besser passen würde, aber mehr bezeugt sein müsste. עד אבדכם ist so viel wie: bis ihr nach und nach einzeln werdet verdrängt werden. Ueber diese Bedeutung von אבד sieh zu Deut. 26, 5. מעל האדמה הטובה als Komplement fordert für das Verbum diese Bedeutung; sieh zu V. 14. Die Bedeutung „völlig verschwinden“ oder „vertilgt werden“ passt hier auch deshalb nicht, weil die wenigen Ueberreste der Urbewohner für das gesamte Israel bis zu einem solchen Grade nicht gefährlich werden konnten. Dagegen konnten die zurückgebliebenen Kanaaniter sehr leicht hier und da einzelne Nachbarn aus ihren Wohnsitzen verdrängen und sie zur Auswanderung zwingen.

14. היום ist hier im weiterem Sinne gebraucht und = dieser Tage bald. An באו ist nichts zu ändern, denn הכל ist hier dasselbe wie das vorherg. כל הדברים; anders 21, 45, wo ihm כל הדבר entspricht. ממנו ist in Targum wiedergegeben, wie wenn מכם, und in LXX so, wie wenn מהם stünde, letzteres mit Suff., das auf דברים zu beziehen wäre. Beides ist falsch, obgleich die Neuern, wie gewöhnlich, alle den LXX folgen. Das Suff. in ממנו bezieht sich auf das vorherg. יהוה, und die Präposition entspricht dem من البيان der Araber. Der Sinn des Satzes ist danach: seinerseits ist nichts unerfüllt geblieben. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jer. 44, 28. Dies ist gesagt im Gegensatz zu dem darauf angenommenen Fall, dass die Israeliten ihrerseits den Verpflichtungen gegen JHVH nicht nachkommen werden.

15. Auch hier ist im zweiten Halbvers nicht von völliger Vernichtung, sondern nur von der Verdrängung aus dem Lande die Rede. Dass השמיד so relativ gebraucht werden kann, beweist Jer. 48, 42 der Ausdruck נשמד מעם. Nur bei dieser Fassung hat הטובה einen Sinn. Denn, wenn man ganz weggetilgt wird, bleibt es sich gleich, ob von einem guten Lande oder nicht. Dagegen ist für jemand, der gezwungen wird sein Land für immer zu verlassen, der Schmerz grösser, wenn dieses Land schön ist.

16. Ueber אלהים אחרים = Aftergötter sieh die Ausführung zu Ex. 20, 3. Der zweite Halbvers, der in LXX Vat. und Luc. fehlt, ist hier nicht ursprünglich. Was JHVH tun wird, wenn die Israeliten seinen Bund übertreten sollten, ist bereits in V. 15 ausführlich gesagt.

XXIV.

1. Zu ויתיצבו ist das Subjekt nicht aus dem ersten Halbvers mitzuentnehmen. Nur die im zweiten genannten Aeltesten, Häuptlinge usw. traten in oder vor das Heiligtum, während das gemeine Volk in geziemender Entfernung Stellung nahm. Welcher Art dieses Heiligtum zu Sichem war, lässt sich nicht sagen. Denn der אהל מועד war nach 18, 1 in Silo aufgeschlagen worden, wo wir ihn auch zur Zeit Samuels finden.

3. ואקח heisst und ich wählte mir; vgl. Pr. 8, 10 und griechisch αἱρέομαι. ואולך אתו בכל ארץ כנען ist = und ich liess ihn vom ganzen Lande Kanaan in aller Form Rechtens Besitz nehmen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 13, 17. Das Kethib וָאֶרֶב ist nicht minder gut als das Keri. Die Massora aber zieht letzteres vor, weil von diesem Verbum die erste Person Imperf. in der apokopierten Form sonst nicht vorkommt, was jedoch bloss zufällig sein mag.

5. Für כאשר ist nach LXX Vat. und Luc. zu lesen באשר = durch das, was.

6. ותבאו verträgt sich mit אבותיכם, weil die Nation dieselbe ist, wenn auch nicht die Generation. In הַיָּמָה ist der Stammvokal nicht wegen der Pause verlängert, denn ים lautet mit der Endung â auch sonst יָמָּה. Nebenbei sei hier bemerkt, dass Buhls Angabe, wonach von ים der st. constr. promiscue יָם oder יַם lautet, nicht richtig ist. Mit Bezug auf irgendein anderes Meer und sogar in ים הנחשת als Bezeichnung des grossen Wasserbehälters im salomonischen Tempel behält ים im st. constr. ohne Ausnahme seinen langen Vokal; nur in der Verbindung ים סוף wird dieser Vokal stets

verkürzt. Die anomale Behandlung von ים und יָמָּה im Allgemeinen erklärt sich vielleicht aus dem fremden Ursprung dieses Nomens, denn ים ist im Hebräischen ein Fremdwort. יַם סוּף aber folgt der hebräischen Analogie, weil es so sehr häufig ist; denn in der häufigen Verbindung wurde der fremde Ursprung nicht so sehr gefühlt. Doch punktiert die Massora auch ים סוף mit der Endung â gegen die sonstige Norm יָמָּה סּוּף; vgl. Ex. 10, 19.

7. Lies אֹפֶל für מַאֲפֵל, dessen Mem aus dem Vorhergehenden dittographiert ist. אפל ist ein häufiges Wort, ein Substantiv מאפל dagegen kennt die Sprache des A. T. gar nicht; sieh zu Jer. 2,31. Auch הַמִּצְרִים ist nicht richtig, und man hat dafür מִצְרַיִם zu lesen. Nur dazu passt das Suff. Sing. in עליו und ויכסהו; vgl. V. 5.

8. Ueber den ursprünglichen Schluss des ersten Halbverses sieh zu V. 12.

11. Neuerdings will man sämtliche Volksnamen, die auf בעלי יריחו folgen, streichen. Man tut dies, weil ותבאו אל יריחו, wie man glaubt, im darauf Folgenden ausschliesslich die Erwähnung der Bevölkerung von Jericho erwarten lässt. Tatsächlich aber hat man hier statt sieben Wörter zu streichen nur einen einzigen Buchstaben hinzuzufügen. Für האמרי ist nämlich zu lesen והאמרי, dessen Waw durch Haplographie verloren gegangen ist. Die Nennung der den Auslegern verdächtigen Volksnamen als weiteres Subjekt zu וילחמו wird danach klar, wenn man erwägt, dass Jericho die erste Ortschaft diesseits des Jordans ist. Denn aus diesem Grunde ist ותבאו אל יריחו hier so viel wie: und ihr betratet Kanaan. Die Betretung Kanaans durch die Israeliten hatte aber nicht nur den Kampf gegen Jericho zur Folge gehabt, sondern auch alle folgenden Kämpfe gegen die aufgezählten Völkerschaften.

12. Für שני lesen die Erklärer hier nach LXX שנים עשר, allein von „zwölf Königen der Amoriter" ist sonst nirgends die Rede. Dagegen ist שני מלכי האמרי stehender Ausdruck mit Bezug auf Sihon und Og; vgl. 2, 10. 9, 10. Deut. 3, 8 und 4, 47. Darum kann man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass die fraglichen drei Worte aus V. 8 hierher verschlagen sind. Dort sind sie am Schlusse des ersten Halbvers als Subjekt zu וילחמו um so eher am Platze, als das vorherg. יושב im Sing., das Verbum aber im Pl. ist, weshalb dieses Partizip nur gezwungen das Subjekt dazu liefern könnte. Wahrscheinlich aber folgte in V. 8 auf שני מלכי האמרי wie gewöhnlich der Zusatz אשר בעבר הירדן סיחן ועוג. Bei der Verschlagung

des erstern Ausdrucks hierher, wurde dieser Zusatz, der sichtlich in den Zusammenhang nicht passte, weggelassen.

14. Von dem ungemein häufigen יְרָא kommt der Imperativ alles in allem nicht mehr als siebenmal vor, und sämtliche Beispiele sind sehr spät. In der ältern Sprache wurde der Imperat. dieses Verbums ebenso wenig gebraucht wie der Infinitiv — vgl. zu 22, 25 — aus dem er sich bildet. Der Imperat. Pl. lautet überall יְראו, und schon dies allein beweist, dass der Imperat. dieses Verbums erst sehr spät in Gebrauch kam. Denn diese Vokalisierung repräsentiert die Aussprache der spätern Zeit, wo man bereits angefangen hatte, die Verba ל"א wie Verba ל"ה zu behandeln. — Im zweiten Halbvers heisst והסירו nicht „und entfernt“, sondern „und schafft ab“, „setzt ab“, „gebt den Laufpass.“ Denn es handelt sich hier nicht um Götterbilder, die entfernt werden sollen, sondern um die Götter selbst, von denen die Israeliten sich lossagen und erklären sollen, dass sie nicht ihre Götter sind; sieh zu V. 23. Ueber diesen Gebrauch des Verbums vgl. zu Ri. 9,29 und 1. K. 15, 13.

20. וישב heisst nicht „er wird sich abwenden, wie man wiederzugeben pflegt. Dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt, durchaus nicht. Denn, wenn man sich von einem abwendet, hat man mit ihm nachher gar nichts mehr zu tun. Uebrigens hat das fragliche Verbum niemals die hier dafür angenommene Bedeutung. וישב hat hier überhaupt keine selbständige Bedeutung, sondern ist mit dem folg. Verbum adverbial gebraucht, sodass der Sinn des Ganzen für uns ist: dann wird sein Verhalten zu euch ins Gegenteil umschlagen und er Unheil über euch bringen; vgl. zu 23, 12.

23. Streiche אשר בקרבכם, denn bei diesem Zusatz können unter אלהי הנכר nicht die Götter selbst, sondern nur ihre Bilder verstanden werden, das Vorhandensein von Götzenbildern bei den Israeliten aber kann hier nicht vorausgesetzt werden, nachdem Josua 23, 8 b das grade Gegenteil davon bezeugt hat. Wenn man diesen Relativsatz streicht, ist der Sinn des ihm vorherg. Satzes wie zu V. 14 b angegeben.

26. בספר תורת אלהים hat der Verfasser nicht geschrieben; er durfte nicht Josua in das Gesetzbuch JHVHs etwas hineinschreiben lassen. LXX bringen hier יהושע nicht zum Ausdruck, doch hilft dies der Sache nicht viel, da nur Josua Subjekt zu ויכתב sein kann, und weil überhaupt niemand nach Moses in das Gesetzbuch JHVHs

etwas eintragen durfte. Für תורת ist ברית zu lesen und V. 25 zu vergleichen. Unser Verfasser denkt sich einen fortgesetzten Bericht über die Erneuerung des Bundes zwischen JHVH und Israel zu verschiedenen Zeiten, und diesen Bericht nennt er ספר ברית אלהים; vgl. Ex. 24, 7.

27. אמרי יהוה ist mir sehr verdächtig, weil das Subst. אֹמֶר ein hoch poetisches Wort ist, das sonst in der Prosa nicht vorkommt und selbst in den Reden der Propheten nur Hosea 6, 5 sich findet. Ich vermute, dass אמרי für דברי verschrieben oder verlesen ist.

30. Hier haben LXX am Schlusse einen längeren Zusatz. Derselbe besagt, dass die Steinmesser, womit Josua nach 5, 3 an den Israeliten die Beschneidung vollzogen hatte, ihm ins Grab mitgegeben wurden, wo sie noch jetzt sind. Dieses Plus, von Driver in Kittels Biblia Hebraica in allem Ernst registriert, rührt im griechischen Texte von irgendeinem witzigen hellenistischen Juden her, den die Beschneidung genierte — vgl. zu Gen. 17, 13 — und der darum den grotesken Ritus gern mit Josua begraben wissen wollte.

32. Ueber die Hervorhebung des Kaufes und des Preises des Grundstücks, wo Joseph begraben wurde, sieh zu Gen. 23, 13.

RICHTER.

I.

1. לנו hat hier einen anderen Sinn als in derselben Verbindung Deut. 30, 12. An jener Stelle ist die Rede von jemand, der für die gesamte Gemeinde etwas tun soll, hier dagegen kämpft nach dem folgenden Berichte jeder Stamm für sich gegen die Bewohner des Teiles von Kanaan, der ihm durchs Los zugefallen ist. Darum kann לנו hier nur partitiven Sinn haben und der Sinn des Satzes der sein: wer von uns soll zuerst ausziehen? Aller Anfang ist sprichwörtlich schwer, und im allgemeinen ist der Fortgang eines Unternehmens durch den rechten Anfang bedingt. Dies gilt besonders vom Kriege, dessen Ausgang vielfach von dem Gelingen des ersten Angriffs abhängt. Danach fragen die Israeliten hier eigentlich: welcher von unsern Stämmen eignet sich wegen seiner besonderen Tüchtigkeit, die Eroberung des Landes zu beginnen?

2. Dass JHVH hier Juda nennt, ist bei der Rolle, die dieser Stamm in der späteren Geschichte seines Volkes spielen sollte, sehr natürlich. JHVHs Wahl zeigt aber, dass wir die Frage im vorherg. Verse richtig gefasst haben; vgl. Gen. 49, 8—10. Unter הארץ ist nicht Judas Gebiet allein, sondern das ganze zu erobernde Land zu verstehen. Judas glänzende Siege werden dem ganzen israelitischen Volke Prestige geben, und das wird den anderen Stämmen bei ihren Eroberungen helfen.

3. Bei אחיו ist hier nicht an die Blutsverwandtschaft zu denken, — denn einander verwandt waren ja alle Stämme Israels — sondern an die Gemeinschaft der Interessen Judas und Simeons. Denn die Wohnsitze des letzteren Stammes lagen zum grossen Teil innerhalb des Gebietes des erstern; vgl. Jos. 19, 1.

5. ארני בזק will nach der massoretischen Vokalisiernng als zusammengesetzter Personennamen verstanden sein, nach der Analogie

von מַלְכֵי צֶדֶק. Doch hat man wahrscheinlich אֲדֹנִי zu sprechen und אדני בזק im Sinne von „Herrscher von Besek“ zu fassen. Das auf diesen Ausdruck bezügliche Suff. Sing. in בו spricht keineswegs gegen diese Fassung; vgl. Jes. 19, 4 אדנים קשה.

6. Der Pl. בְּהוֹנֹת setzt בְּהֹן als Sing. voraus, wie dieser denn auch im samaritanischen Texte des Pentateuchs durchweg בהון geschrieben ist. Von בֹּהֶן, wie die Massora den Sing. vokalisiert, müsste der Plural בְּהָנוֹת lauten. Die Form בֹּהֶן ist schon wegen des Segols, wofür man Patach erwartet, verdächtig.

Die Verstümmelung des Gefangenen ist erwähnt, weil sie dazu führt, dass der Heide den israelitischen Grundsatz „Mass für Mass“ als gerecht anerkennt; vgl. V. 7.

7. Die Zahl der hier genannten Könige zeigt, wie spät unser Stück ist. Denn später glaubte man, dass es in der ganzen Welt nur siebzig Nationen und ebenso viele Sprachen gibt. שבעים אומה ולשון ist im Talmud ein sehr häufiger Ausdruck. Diesem Volksglauben begegnen wir auch im Neuen Testament. Denn nach Lukas 10, 1 vermehrt Jesus nach der Transfiguration, das heisst nach der Verwandlung des Messias der Juden in den Heiland der Welt, die Zahl seiner Apostel von zwölf bis zu siebzig. Die ursprünglichen zwölf entsprachen der Anzahl der Stämme Israels, die nachmaligen siebzig den siebzig Nationen, die, wie man glaubte, die Bevölkerung der Welt ausmachten. — בהנות ידיהם ורגליהם gibt die nähere Beziehung von מקצצים an und steht im Acc. Die Stellung dieser näheren Bestimmung vor dem Partizip ist nicht ganz korrekt, denn nach einer früheren Bemerkung darf der Acc. der nähern Beziehung dem zu Bestimmenden gut klassisch nicht vorangehen. Die hier genannte Art der Verstümmelung, die auch im klassischen Altertum zuweilen an Kriegsgefangenen vorgenommen wurde, mag im Falle der hier genannten siebzig Könige gewählt worden sein, um dadurch das Auflesen der Krumen unter dem Tische des Siegers zu erschweren. Im zweiten Halbvers ist וימת nicht vom Sterben an den Wunden zu verstehen — denn die so leichte Verstümmelung kann nicht tötlich gewesen sein — sondern von der nachherigen Tötung durch die Judäer. Der gefangene Fürst wurde lebend mitgenommen und in dem zunächst eroberten Jerusalem unter Feierlichkeiten, wobei vielleicht die Vornehmen der Sieger ihm den Fuss auf den Nacken setzten — vgl. Jos. 10, 24 — niedergemacht. Möglich ist auch, dass der Verfasser hier an das Jerusalem seiner Zeit dachte Denn man nahm die Niedermachung gefangener

Fürsten gern in der Nähe des Heiligtums vor; vgl. 1 Sam. 15, 32 לפני יהוה und sieh zu 1 Sam. 17, 54.

14. Ueber Einzelnes in diesem und dem folgenden Verse sieh die Bemerkungen zu Jos. 15, 18 und 19.

16. Für קיני bietet LXX Vat. יֶתֶר הקיני und Alex. חובב הקיני. Letzteres ist wohl das Ursprüngliche.

19. Hier streichen manche Erklärer den zweiten Halbvers, aber ohne genügenden Grund. Man beachte, dass, obgleich JHVH mit ihm war, der Stamm Juda dennoch nicht vermochte, die Kanaaniter im Tale zu vertreiben, weil sie eiserne Streitwagen besassen. Dies beweist, dass die Redensart „JHVH ist mit einem" nicht ernstlich zu nehmen ist, sondern nicht mehr besagt, als „er hat Glück" „es glückt ihm". Ueber den Schrecken, den Streitwagen für die Israeliten hatten, sieh zu Jos. 11, 6.

21. Für בנימין will man hier neuerdings beidemal יהודה lesen, aber mit Unrecht. Der Hinweis auf Jos. 15, 63 verschlägt nicht viel. Denn unser Verfasser denkt offenbar an die Zeit, wo Israel in zwei Reiche geteilt war, weshalb er den Stamm Benjamin zum Reiche Juda zählt. Demgemäss nennt er das andere Reich V. 22 und 23 בית יוסף und zählt dazu die in V. 27—34 genannten Stämme.

22. גם הם, wobei man an den Zug der Stämme Juda und Simeon zu denken hat, ist offenbar gesagt nur mit Bezug auf ויעלו, nicht auch mit Bezug auf בית אל, da der Zug der erstern anderswohin ging als nach Bethel. Ueber diesen Gebrauch von גם sieh zu Jos. 9, 4.

23. Hier machen LXX aus dem ersten Halbvers zwei Sätze, in deren erstem ויחנו und im zweiten ויתירו zum Ausdruck kommt. Doch beruht dieses Verfahren bloss nur auf Konjektur, oder der griech. Text bietet Varianten. Hiph. von תור kommt aber sonst nirgends vor. Auch ist die Konstruktion dieses Verbums in irgendwelcher Konjugation mit ב der Ortschaft kaum denkbar. Ich vermute daher, dass für ויתירו zu lesen ist וַיְּאַחֲרוּ = sie hielten sich lange auf; vgl. Gen. 32, 5 und sieh zu 2 Sam. 20, 5.

26. Dieser Vers ist ein späterer Einschub. Das sieht man schon aus הוא שמה, das in solcher Verbindung sich sonst nirgends findet. Der Bericht über das, was der Mann nach seiner Verschonung tat, gehört auch zur Sache nicht; er will aber einer spätern Tradition Rechnung tragen. Denn später fabelte man von einer Stadt Lus, die wunderbarerweise vor den Assyriern und

Babyloniern sicher war, die sogar der Todesengel nicht betreten darf, sodass ihre Bewohner solange sie in ihren Mauern bleiben unsterblich sind; vgl. Sota 46b. Diese gefeite Stadt konnte man in dem allgemein bekannten alten Lus, das noch dazu schon lange Bethel hiess, nicht erblicken. Darum erfand man eine andere Stadt dieses Namens, und gab ihr einen Gründer, der ein Wohltäter der Israeliten war, auf welchen Umstand der offenbar himmlische Segen, dessen sie sich erfreute, sich leicht zurückführen liess.

27. Ueber ויואל hier und in V. 35 sieh die Bemerkung zu Jos. 17, 12.

32. Nach der Ausdrucksweise in וישב האשרי בקרב הכנעני statt וישב הכנעני בקרב האשרי — vgl. V. 29 — müssen die Urbewohner in diesem Falle die neuen Ansiedler an Zahl übertroffen haben. Ebenso im Falle Naphtalis V. 33.

34. Für נתנו, das bei vorhergehendem וילחצו und בני דן als Objekt doppelt ungrammatisch ist, spreche man נְתָנוּ. Bei kurz vorher genanntem Objekt braucht in diesem Satze auf dasselbe durch das entsprechende Suff. nicht notwendig Bezug genommen zu werden; sieh zu Jos. 2, 4.

35. הר חרס kommt sonst nicht vor. Für הר ist עיר zu lesen. עיר חרס ist identisch mit עיר שמש, das nach Jos. 19, 41 im Gebiete des Stammes Dan ebenfalls neben שלעבים (dort שלעבין geschrieben) und אלון lag; vgl. zu Jes. 19, 18.

36. Für האמרי ist unbedingt האדמי zu lesen, denn סלע war eine edomitische Stadt; vgl. 2 K. 14, 7.

II.

1. מלאך יהוה bezeichnet hier nicht einen Engel, sondern einen Boten, das heisst einen Propheten, JHVHs (gegen Nowack); vgl. Targum und Midrasch rabba Num. Par. 16 gegen Ende. Ein Engel JHVHs kann nur in ausserordentlichen Fällen einer einzelnen Person erscheinen, aber nicht dem gesamten Volke; vgl. V. 4. Auch würde, wenn ein Engel JHVHs gemeint wäre, der Ort nicht angegeben sein, woher er kam. In Gilgal, woher der Bote JHVHs kam, hat man sich das provisorische Heiligtum JHVHs zu denken. Auch nach der Mischna war das Haupttheiligtum um diese Zeit in Gilgal, von wo es später nach Silo kam; vgl. Sebachim 14, 5. 6. Neben בכים drücken LXX auch בית אל aus. Daraus aber, dass jenes im griechischen Texte zuerst kommt, sollte geschlossen werden, dass dieses eine blosse Variante dazu ist. Gleichwohl behalten die Er-

klärer verkehrter Weise בית אל und streichen בכים. Amüsant ist das Argument, dass בכים in diesem Verse nicht ursprünglicher Text sein kann, weil die Entstehung des Namens erst in V 5. erzählt wird. Ich sage, dieses Argument ist amüsant, im Grunde aber ist es ein trauriger Beweis, wie wenig unsere Exegeten mit der hebräischen Bibel vertraut sind. Denn es ist im A. T. etwas ganz Gewöhnliches, den Namen einer Ortschaft, dessen Entstehung erst im Verlaufe einer Erzählung erklärt wird, zu antizipieren; vgl. Num. 13, 23. 24. 2 Sam. 5, 20. 1 Chr. 11, 5. 7. 14, 11. 2 Chr. 20, 26 und besonders Jos. 7, 24 und 26. Nicht nur geschieht so etwas in einer und derselben Erzählung, sondern auch bei zwei verschiedenen Erzählungen wird in der frühern eine Ortschaft bei ihrem Namen genannt, dessen Entstehung erst in der spätern berichtet wird. So wird Bethel in der früheren Geschichte Abrahams genannt, obgleich dessen Namen nach dem Verfasser der Genesis erst zur Zeit Jacobs im Gebrauch kam; vgl. Gen. 12, 8. 13, 3 und 28, 19. Und es ist dies auch sehr natürlich. Denn der Verfasser erwartet nicht, dass der Leser den Namen einer Ortschaft, die er zu erwähnen hat, erst aus seinem Buche lernen wird. Der Name ist zu seiner Zeit allgemein bekannt. Nur die Entstehung des Namens will der Verfasser bisweilen erklären, und da ist es ganz in Ordnung, dass der zu erklärende Name in solchem Falle vor der gegebenen Erklärung genannt wird. Uebrigens findet sich der Name בכים ausser dieser Erzählung nirgends, und schon das allein beweist, dass er nicht, wie die Erklärer annehmen, aus בית אל umgedeutet ist, weil sonst für das so häufige בית אל auch anderswo בכים vorkommen müsste. Vor dem zweiten Halbvers registriert die Massora Piska, womit sie die Vermutung einer Lakune andeuten will. Allein, wenn hier etwas ausgefallen ist, was der Fall zu sein scheint, so ist es nicht zwischen beiden Halbversen, sondern unmittelbar hinter ויאמר, an das das folg. Imperf. sich nicht gut anschliessen will. Was ausgefallen ist, lässt sich nicht ermitteln.

2. Da es sich hier um die Nichtbefolgung eines Befehls handelt, so kann מה זאת עשיתם nur so viel sein wie: wie konntet ihr nur das tun! Vgl. Gen. 3, 13.

3. Den Ausdruck וגם אמרתי verstehen die Erklärer und Uebersetzer nicht recht. Er ist = idemque ego dico und im Gegensatz zu ואמר in V. 2 zu verstehen. Der Sinn ist: trotz dessen, was ich einst gesagt, muss ich jetzt sagen. Für לצדים ist nach manchen der alten Versionen לְצָרִים zu lesen.

10. אחר ist neben אחריהם keineswegs überflüssig. Das Adjektiv beschreibt das betreffende Geschlecht als **unmittelbar** auf das vorher erwähnte Geschlecht folgend. Ueber diesen Gebrauch von אחר vgl. Gen. 17, 21 und besonders Ps. 109, 13.

12. ויכעסו את יהוה ist = und erregten die Eifersucht JHVHs. Israel ist JHVH vermählt, und wenn es andern Göttern nachgeht, wird er eifersüchtig; vgl. Ex. 20, 5 אל קנא. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Deut. 32, 19.

13. Die Konstruktion von עבד mit ל der Person ist spät und nicht mehr gut klassisch. In der Bedeutung „einem Gott dienen“, das heisst „ihn verehren“ kommt unser Verbum an zweihundertmal mit dem Acc. vor, mit ל aber nur noch Jer. 44, 3 wo jedoch, wie dort gezeigt werden soll, möglicherweise ein Schreibfehler vorliegt. Uebrigens kann auch hier ויעבדו für וישתחוו verschrieben sein.

15. ויצר sprachen LXX וַיָּצֶר als Hiph. und fassten יהוה als Subjekt dazu. Ihnen folgen alle Neuern, jedoch gegen alle Wahrscheinlichkeit. Denn, wenn JHVH Subjekt dieses Verbums ist, dann ist der unmittelbar darauf berichtete Umschlag im Verfahren JHVHs unnatürlich. Dagegen ist dieser Umschlag begreiflich und naturgemäss, wenn unser Verbum Kal und unpersönlich ist. JHVH hatte sein Volk zur Strafe für ihre Untreue gegen ihn bis zu einem gewissen Grade den Feinden preisgegeben, aber diese waren zu weit gegangen, weiter als er beabsichtigt hatte, sodass die Israeliten in die äusserste Not gerieten. Dann hatte JHVH Erbarmen, schritt ein und half; vgl. Jes. 10, 5—7 und sieh zu Sach. 1, 15.

16. שפטים, wonach unser Buch von alters her benannt ist, bezeichnet in demselben nicht Richter, auch nicht Rächer oder solche, die Recht verschaffen. Das Verbum שפט heisst hebräisch **regieren** und wird in diesem Sinne gebraucht besonders mit Bezug auf einen Herrscher, der nicht eigentlich König ist, so z. B. von der Regentschaft Jothams bei Lebzeiten seines wegen des Aussatzes von der Regierung zurückgezogenen Vaters; vgl. 2 K. 15,5 und 2 Chr. 26,21. Danach bezeichnet in unserem Buche שֹׁפֵט den höchsten zivilen und militärischen Beamten in einer Republik, den **Suffeten**.

17. Hier wird vorausgesetzt, dass die שפטים auch in Sachen der Religion Autorität hatten, was aber in Wirklichkeit keineswegs der Fall war. Die שפטים waren, wie schon oben bemerkt, Präsidenten der Republik und Kriegsoberste, die, wenn sie als solche

ihre Autorität wahren wollten, in Sachen der Religion dem Volke folgen mussten. Hier gibt es auch einen Widerspruch gegen V. 19, wonach der Abfall von JHVH erst nach dem Tode des jedesmaligen Suffeten von neuem eintrat. Endlich passt auch das gute Zeugnis, das hier den Vätern gegeben wird zu dem dortigen השחיתו מאבותם durchaus nicht. Unser Vers kann daher nur ein späterer Einsatz sein, und er gibt sich auch durch die Ausdrucksweise als solchen zu erkennen; denn die Erklärung von הדרך וגו׳ durch לשמע מצות יהוה und das nachhinkende לא כן עשו sind nicht nach der Art der ältern alttestamentlichen Schriftsteller. Wenn man von diesem Verse absieht, erhält man auch für V. 18 einen besseren Zusammenhang.

18. ינחם יהוה heisst nicht JHVH hatte Mitleid, denn diese Bedeutung hat נחם niemals; vgl. zu Gen. 6, 6. נחם ist hier gutturale Aussprache von נקם; vgl. Jes. 1, 24. Doch ist die Bedeutung des Verbums hier abgeschwächt, sodass ינחם יהוה מנאקתם nur so viel ist wie: JHVH fand Genugtuung an ihrer Klage, das heisst, er glaubte, dass sie für ihren Abfall von ihm durch den feindlichen Druck, über den sie klagten, genugsam bestraft wurden.

19. Sieh die Bemerkung zu V. 17. Was hier gesagt ist, spricht nicht dagegen. Denn der Abfall von JHVH trat nicht mit dem Tode jedes Suffeten deshalb von neuem ein, weil der religiöse Einfluss des höchsten Beamten fehlte, sondern weil seine kriegerische Tüchtigkeit vermisst wurde und der feindliche Druck wieder anfing. Denn die im Dienste der Religion JHVHs schreibenden alttestamentlichen Schriftsteller stellen zwar die politische Laufbahn der Israeliten so dar, dass sie glänzende Siege errungen solange sie JHVH treu blieben, aber ihren Feinden unterlagen, sobald sie von ihm abfielen; in Wirklichkeit aber verhielt sich die Sache umgekehrt. So oft feindlicher Druck kam, schrieben ihn die Israeliten ihrer Annahme der Religion JHVHs zu, der ihnen eigentlich ein fremder Gott war, und wendeten sich wieder den heidnischen Göttern zu, die sie von ihren Vorvätern überkommen hatten; vgl. Jer. 44, 17 und 18.

20. Ueber צויתי mit Bezug auf das vorhergehende בריתי sieh die Bemerkung zu Jos. 7, 11.

21. עזב, das Ps. 49, 11 vom Vermögen gebraucht ist, das ein Sterbender andern hinterlässt, heisst hier, sterbend ein unerledigtes Geschäft andern zur Erledigung zurücklassen.

22. דרך verträgt sich mit בם nicht. Eines von beiden muss dem andern entsprechend geändert werden. Da empfiehlt sich die Aenderung des erstern in דרכי, weil Jod wegen des Folgenden sehr leicht ausgefallen sein kann. Der Plural passt auch an sich besser in den Zusammenhang. Denn während דרך יהוה meistens die Art JHVHs heisst, bezeichnet דרכי יהוה in der Regel den Wandel, den JHVH von seinen Verehrern fordert, und den er ihnen vorschreibt.

23. Für יהושע ist ישראל zu lesen. Denn der Sinn ist: JHVH liess die Völker weiter im Lande bestehen, die Josua sterbend zurückgelassen hatte; vgl. V. 21. Die vorhergehende Erwähnung Josuas ist hier an der Korruption schuld.

III.

1. An dieser Stelle kann der Ausdruck לנסות בם את ישראל nur heissen „um die Israeliten durch sie einzuüben". Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Deut. 28, 56 und 1. Sam. 17, 39. Worin die Israeliten eingeübt werden sollen, geht aus dem zweiten Halbvers hervor. Danach wurden die V. 3 aufgezählten Völkerschaften zurückgelassen, damit die Israeliten in den fortwährenden Kämpfen im Kriege sich üben sollten; vgl. V. 2. Dies ist jedoch im Widerspruch zu 2, 21, wonach die Zurücklassung der betreffenden Völkerschaften die Strafe war für den Abfall der Israeliten von JHVH. Wegen dieses Widerspruchs muss hier eine andere Quelle einsetzen.

2. Von דעת und דרות ist sichtlich eines aus dem andern entstanden. Am sichersten streicht man דעת. Der zweite Halbvers ist heillos verderbt.

3. Ueber סרני פלשתים sieh zu Jos. 13, 3.

4. Hier ist לנסות offenbar nicht in dem zu V. 1 angegebenen Sinne, sondern in der gewöhnlichen Bedeutung des Verbums zu verstehen. Dieser Wechsel der Bedeutung desselben Ausdrucks in derselben Erzählung gibt den Eindruck, dass der Bericht über die nach der Eoberunng Kanaans daselbst zurückgebliebenen Völkerschaften durch verschiedene Hände gegangen ist, denen noch die Urquelle vorlag. In der Urquelle war der Ausdruck למען נסות בם את ישראל nicht weiter erklärt, und die verschiedenen Redaktoren fassten ihn ein jeder von seinem verschiedenen theologischen Standpunkt auf und erweiterten ihn nach ihrer individuellen Anschauung. Im zweiten Halbvers sprich מצות als Sing. Gemeint ist das eine Gebot JHVHs betreffend das Verhalten der Israeliten zu den Ueberresten

der heidnischen Bevölkerung Kanaans. JHVH wollte sehen, ob Israel Anstrengungen machen würde, diese seiner Religion gefährlichen heidnischen Nachbarn, seinem Gebote an Moses gemäss, aus dem Lande zu vertilgen.

6. Waw in ויעבדו entspricht dem arab. ف und stellt die Handlung des Verbums als notwendige Folge des Vorhergehenden dar. Denn nach alttestamentlicher Anschauung führt die Verschwägerung zwischen verschiedenen Völkern zur Gemeinschaft ihrer Religion; vgl. Deut. 7, 3. 4 und sieh zu Jes. 19, 23.

6. Für האשרות ist entschieden העשתרות zu lesen. אשרה findet sich sonst in Verbindung mit עבד nur 2. Chr. 24, 18, wo es ebenfalls verschrieben ist.

19. וישפט את ישראל ist = und er wurde Suffet oder Diktator Israels; vgl. die Bemerkung zu 2, 16.

13. ויאסף אליו kann bei folgendem Objekt, das nicht Untertane Eglons bezeichnet, nicht heissen „er versammelte“ zu sich. Der Ausdruck ist = er bewog, sich mit ihm zu vereinigen; vgl. zu Jos. 9, 2. Im zweiten Halbvers ist nach LXX und Vulg. ויירש für ויירשו zu lesen.

15. איש vor אטר dient dazu, den Gebrauch des Adjektivs in dieser Verbindung zu ermöglichen. Denn אהוד kann als Personennamen durch ein Adjektiv nicht beschrieben werden; daher איש als Apposition, worauf das Adjektiv grammatisch bezogen werden kann; sieh zu Ex. 32, 1.

18. וישלח ist Fortsetzung von כלה; der Nachsatz fängt erst beim folgenden Verse an.

19. הפסילים ist Ortsname. Der Artikel ist wie bei הָעַי und vielen andern Ortsnamen. Andere fassen den Ausdruck im Sinne von „Götzen.“ Dazu passt jedoch את, das wohl „bei“, aber nicht „in“ heissen kann, keineswegs. Das verhältnismässig hohe Alter unseres Stückes zeigt das unzeremonielle לי אליך המלך, wofür es bei einem spätern Schriftsteller לעבדך אליך אדני המלך heissen würde. עליו am Schlusse erklärt sich daraus, dass Eglon nach V. 20 sass; vgl. zu Gen. 18, 2.

20. בא אליו verstehen die Erklärer vom Eintritt ins königliche Gemach, aber dieser würde, da es sich um ein oberes Gemach handelt, nicht durch בוא, sondern durch עלה ausgedrückt sein; vgl. 1 K. 17, 19. 23. Auch scheitert diese Fassung an לבדו, denn beim Eintritt Ehuds war Eglon nach V. 19 nicht allein. ואהוד בא אליו heisst: da trat Ehud an ihn heran. In der jüngern Sprache

würde hier עמד statt בוא gebraucht sein; vgl. 1 Sam. 17, 51. Statt ויבא אהוד heisst es ואהוד בא, das Subjekt voran, weil in den vorherg. zwei Sätzen das Subjekt ein anderes ist. Spätere Schriftsteller nahmen es mit dergleichen nicht so genau.

22. Für ויבא spricht man nach LXX viel besser וַיָּבֹא als Hiph.; vgl. zu Num. 25, 8.

24. אך ist hier nicht versichernd, wie Buhl s. v. angibt, sondern wie gewöhnlich restriktiv, und der Sinn im Zusammenhang: es ist bloss das, nichts Schlimmeres. Das Kethib מַסִּיךְ, Partizip. Hiph. von נסך, ist das einzig Richtige. Die Füsse begiessen ist ein Euphemismus, heisst aber nicht alvum deponere, sondern Wasser abschlagen; vgl. die Ausdrücke מי רגלים und שער הרגלים und sieh zu Ez. 7, 17 und besonders zu Hi. 18, 11.

25. Sprich וַיָּחִילוּ, nicht וַיָּחֵלוּ, wie manche vorgeschlagen haben. Denn Piel von יחל kommt sonst in der gemeinen Prosa nicht vor und heisst noch dazu, wo es sich findet, hoffen, aber nicht bloss warten.

28. רדפו אחרי ist = folgt mir schnell. Für רדפו wollen manche nach LXX רדו lesen, aber dies nebst seinem Komplement wäre nach וירדו עמו vollends überflüssig. Vielmehr ist auch für das darauf folgende וירדו, diesem רדפו entsprechend, וירדפו zu lesen. Im Abschreiben kann auch ein Buchstabe, namentlich in der Mitte eines Wortes, leichter ausfallen als dazu kommen.

30. Hier drücken LXX am Schlusse noch aus וישפט אֹתָם אהוד עד מותו. Dieser Zusatz gibt sich aber durch sein barbarisches Hebräisch als unecht zu erkennen. Denn erstens müsste es statt אתם wie sonst in solcher Verbindung את ישראל heissen, vgl. V. 10. 10, 2. 3. 12, 7. 8 und öfter, und zweitens ist die stehende Wendung עד יום מותו, nicht עד מותו, vgl. 13, 7. 1 Sam. 15, 35. 2 Sam. 6, 23. 2 K. 15, 5. Jer. 52, 11. 34. 2 Chr. 26, 21. Nur wenn in solcher Zeitangabe von dem Tode eines andern die Rede ist und bei dem Subjekt des Satzes die Kunde davon vorausgesetzt wird, aber wegen der Entfernung an demselben Tage, an dem der Tod erfolgte, bei ihm nicht eintreffen kann, fällt יום logischer Weise weg; sieh Num. 35, 25. 28. 32. Jos. 20, 6 und 1 K. 11, 40.

31. Samgar als Suffet Israels ist eine spätere Erfindung. Das sieht man schon daraus, dass er bereits gegen die Philister kämpft, während in Wirklichkeit die Israeliten erst um die Zeit Gideons von den Philistern zu leiden anfingen — vgl. zu 10, 8 und 11, und

die Kämpfe der Suffeten niemals offensiv waren. Auch Budde hält diesen Vers für eine spätere Zutat.

IV.

1. ואהוד מת scheint ein späterer Zusatz zu sein, der nachträglich über Ehuds Tod berichten will. Ursprünglich war Ehuds Tod nur durch ואחריו 3, 31 angedeutet.

2. Im Liede Kap. 5, das den Sieg der Israeliten über Sisera feiert, wird der Name Jabins gar nicht erwähnt. Ferner, im Buche Josua wird in keiner der Erzählungen von den Kämpfen gegen die vielen Könige Kanaans der Heerführer irgend eines Königs mit Namen genannt oder auch nur erwähnt. Dies und der Umstand, dass in diesem Falle nicht nur die Residenz des Heerführers hier angegeben ist, sondern die Residenz nach V. 13 auch der Ort ist, von wo der Heerführer mit seinem Heere ausrückt, zeigen unverkennbar, dass in dieser Erzählung zwei verschiedene, ursprünglich von einander unabhängige Geschichten verquickt sind, in deren einer Jabin, in der andern aber Sisera feindlicherseits die Hauptrolle spielte. In der Jabin-Sisera-Geschichte tritt Jabin in den Hintergrund, weil das darauf folgende Lied nur Sisera allein kennt; vgl. 1 Sam. 12, 9. Die Art der Verquickung der beiden Geschichten ist nicht sehr geschickt; sonst müsste umgekehrt Sisera zum König und Jabin zu seinem Heerführer gemacht worden sein; sieh die Schlussbemerkung zu 5, 29.

4. Zur Verbindung אשה נביאה vgl. 6, 8 איש נביא. Nowack vergleicht hier אשה פלגש, 19, 1, zeigt aber dadurch nur, dass er an jener Stelle die Konstruktion verkannt hat; sieh dort unsere Bemerkung.

5. תמר דברה ist Ortsname, und תחת heisst unterhalb, nicht weit von; vgl. Ex. 32, 19 תחת ההר. Als Appellativ heisst תֹּמֶר nicht Palme, sondern Säule oder Pfahl; sieh zu Jer. 10, 5.

6. Ueber הלא צוה vgl. zu Jos. 1, 9. משך fasst man hier gemeinhin als Verbum der Bewegung, im Sinne von „hinziehen“, „sich wohin begeben“, allein diese Bedeutung hat das Verbum weder im A. T. noch im Rabbinischen; vgl. zu 20, 37 und Ex. 12, 21. An unserer Stelle ist die angenommene Bedeutung schon wegen בהר תבור nicht wahrscheinlich, denn dieser Ausdruck setzt ein Verbum der Ruhe voraus. ומשכת heisst hier und warte. Der Ausdruck ist hier gewählt, weil er mit ומשכתי im folgenden Verse ein Wortspiel bildet.

7. Hier ist ומשכתי = und ich will hinlocken. Ueber diese Bedeutung vgl. Ps. 10, 9, wo unser Verbum vom Locken in ein geködertes Netz gebraucht ist. Sieh auch zu Jer. 31, 3.

9. Das Weib in dessen Gewalt JHVH den Sisera geben wird, ist Debora, nicht Jaël, und Sisera ist hier als der Repräsentant seiner Kriegsmacht genannt. Nur zu dieser Fassung passt ימכר, da die Wendung מכר ביד פ׳ nur mit Bezug auf ein Volk, aber nicht mit Bezug auf ein Individuum gebraucht werden kann; vgl. V. 2. 2, 14. 3, 8. 10, 7. Deut. 32, 30. 1 Sam. 12, 9. Jes. 50, 1. Was nun Debora danach hier sagt, ist dies: du willst ohne mich nicht zu Felde ziehen, und wenn ich nicht mitgehe, findet die Schlacht nicht statt; darum, wenn ich mitgehe und der Feind besiegt wird, werde ich, ein Weib, die Ehre des Sieges haben, nicht du.

14. יהוה יצא לפניך ist nicht etwa bildlich, sondern buchstäblich zu verstehen. Denn in ausserordentlichen Fällen zieht JHVH persönlich vor seinem Volke her in die Schlacht. Bei einer gewissen Gelegenheit konnte man sogar seine Schritte hören; sieh 2 Sam. 5, 24.

18. Aus der Einladung Jaëls schliessen manche Erklärer, dass ihr Zelt nicht das Ziel Siseras war, und finden so hier einen Widerspruch zum vorherg. Verse. Dieser Schluss ist jedoch unlogisch. Denn Jaël ging ja dem Flüchtling entgegen, als er des Weges herkam, und da sie seine Absicht nicht wusste, lud sie ihn ein, bei ihr einzukehren. Eine solche höfliche Einladung wäre sogar am Platze gewesen, wenn das Weib bestimmt gewusst hätte, dass ihr Zelt Siseras Ziel war.

19. Die Bitte um Wasser war eigentlich nur eine Probe, die der Wirtin Gesinnung feststellen sollte; vgl. zu 1 K. 17, 10. Jaël verstand den Zweck dieser Bitte und gab daher mehr als verlangt wurde, um grösseres Vertrauen zu erwecken. Denn sonst würde Sisera vor Angst nicht haben einschlafen können, und die geplante Tat Jaëls wäre nicht vollführt worden. Deshalb ist dieser Punkt wichtig genug, um im folgenden Liede erwähnt zu werden; vgl. 5, 25.

20. Für das ungrammatische עֲמֹד lese man עָמֹד als Inf. absol. der hier, wie öfter, den Imperativ vertritt. Olshausen liest in seinem Lehrbuch עִמְדִי, allein eine Emendation, die den Konsonantenbestand nicht affiziert, ist vorzuziehen.

21. Der Zeltpflock drang durch die Schläfe bis in den Boden, und dies beweist, dass das Opfer auf einer Seite liegend eingeschlafen war. Das war für die Tat Jaëls bequemer, als wenn Sisera auf dem Rücken gelegen hätte. Denn so konnte sich Jaël von der andern Seite leise nähern, ohne von ihm entdeckt zu werden, selbst wenn er noch nicht ganz fest schlief. Im zweiten Halbvers gibt ויעף keinen befriedigenden Sinn. Moore liest וְעָיֵף, doch ist dies nicht besser, da es danach logischer Weise mit umgekehrter Wortfolge עיף ונרדם heissen müsste, abgesehen davon, dass die von Moore für עיף angenommene Bedeutung „müde" „erschöpft" mehr als zweifelhaft ist; sieh zu Gen. 25, 30. Man hat darum tiefer in den Text einzugreifen und וַיִּגַע zu lesen; sieh zu 5, 27.

22. Für אליה muss man unbedingt הָאֹהֱלָה lesen. Ersteres ist hier, wo der Mann mit dem Weibe spricht und ihr auf dem Fusse folgt, unhebräisch.

V.

2. Hier sind in moderner Zeit zwei verschiedene Erklärungen geboten. Nach der einen heisst פרעות Anführer, Fürsten und das damit verbundene Verbum gleichen Stammes fürstlich handeln. Nach der andern, von W. R. Smith gegebenen Erklärung, in der daran erinnert wird, dass das Wachsenlassen der Haare bei Kriegsgelübden im orientalischen Altertum mehrfach üblich war, heisst פרע פרעות nach Num. 5, 18 und 6, 5 die Haare wachsen lassen, eine Bedeutung, die sich jedoch aus den angeführten Stellen keineswegs erweist. Denn in der erstern Stelle heisst פָּרַע die Haare in Unordnung bringen und in der letzteren ist für wachsen lassen גדל gebraucht und גַּדֵּל פרע bedeutet die Haare ungepflegt, verwahrlost wachsen lassen. Aber von dem und anderem abgesehen, ist in diesen beiden Erklärungen die Fassung, wonach ב in בפרע zur Konstruktion von ברכו gehört und das bezeichnet, wofür JHVH zu preisen ist, grundfalsch, da die fragliche Präposition so nicht gebraucht werden kann. Ich glaube, dass פרעות hier wohl Fürsten bedeutet, dass das damit verbundene Verbum aber arämaische Bedeutung hat, jedoch nicht „Rache üben" heisst, wie Syr. und Targum den Ausdruck fassen, sondern so viel ist wie: seine Schuldigkeit tun, eigentlich Zahlung leisten; vgl. auch den talmudischen Gebrauch des Verbums. התנדב aber bedeutet nicht „willig sein", sondern sich als נדיב zeigen und benehmen, das heisst, liberal sein, mehr

als seine Schuldigkeit tun. ב in בפרע endlich ist temporell, wie öfter beim Infinitiv. Danach wäre der Sinn des Ganzen der:

Wenn die Fürsten in Israel ihre Schuldigkeit tun,
wenn das Volk sogar noch darüber hinausgeht, preiset JHVH!

Der Aramäismus kann in diesem Liede ebensowenig befremden, wie der Gebrauch von ש׳ für אשר in V. 7 und hier das wohl hebräische, aber ohne Zweifel äusserst späte התנדב, das sonst nur in Esra, Nehemia und den Büchern der Chronik sich findet. Denn, wenn unser Lied wirklich so alt ist, wie gewöhnlich angenommen wird — was ich übrigens nicht glaube — so wurde dasselbe allenfalls erst sehr spät nach und nach stückweise aufgezeichnet, da niemand zur Zeit es ganz hersagen konnte. Der Sammler aber musste es nötig finden, nicht nur manche zu seiner Zeit längst veraltete und seinen Lesern unbekannte Ausdrücke durch jüngere und geläufigere zu ersetzen. sondern auch hier und da etwas hinzuzufügen, um die gesammelten einzelnen Fragmente in Zusammenhang zu bringen.

3. Für das zweite אנכי ist ארנָי zu lesen und das vorhergehende Wort לַיהוָה = לֵאלֹהִים zu sprechen. Ueber die Verbindung יהוה ארני sieh zu V. 5 und vgl. Hab. 3, 19. Ps. 68, 21. 140, 8.

4. Der hier geschilderte Marsch JHVHs fand nicht statt zur Zeit des in diesem Liede gefeierten Sieges, sondern zur Zeit seiner Zusammenkunft mit Israel in der Wüste; vgl. Ps. 68, 8 בישימון. Das eigentliche Lied beginnt also mit einer Beschreibung des Zuges JHVHs in die Wüste, wo er zum ersten Mal den Israeliten erschien; vgl. Deut. 32, 10. Von Seïr kam JHVH dazumal, weil er während der Knechtschaft Israels in Aegypten mit den Nachkommen des minder geliebten Esau sich abgegeben und ihnen Seïr als Wohnsitz gesichert hatte; vgl. Deut. 2, 5. 22 und sieh zu Hab. 3, 3. Von dem Kommen JHVHs von Edom oder Seïr ist auch Deut. 33, 2. Hab. 3, 19 und Sach. 9, 14 die Rede; vgl. zu letzterer Stelle. An keiner dieser vier Stellen aber ist ausdrücklich gesagt, was JHVH in dem Lande, das er eben verlassen, getan hatte. Doch lässt sich dies aus dem Ausdruck שדה אדום hier mit ziemlicher Sicherheit erschliessen. Denn der Gebrauch von שדה im Sinne von ארץ ist manchen Beschränkungen unterworfen, von denen die folgenden die wichtigsten sind. שדה wird so gebraucht immer nur von einem fremden Gebiete, niemals von dem Gebiete eines israelitischen Stammes. Ferner, der Ausdruck ist in diesem Sinne rein geographische, nicht politische Bezeichnung.

Wenn daher das Land der Edomiter hier durch שדה אדום bezeichnet wird, so kann man daraus schliessen, dass die Anwesenheit JHVHs daselbst keinen israelitisch-politischen, mit andern Worten keinen feindlichen Zweck gehabt hatte. Welches der Zweck gewesen war, lässt sich daraus erraten, dass an keiner der vier Stellen, in denen von dem Marsche JHVHs von Seïr geredet wird, die Zeit angegeben ist, in der er stattfand. Unter diesen Umständen, kann man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, dass der betreffende Marsch JHVHs in die Zeit der ersten Anfänge des Verhältnisses zwischen JHVH und Israel fällt. Für diese Annahme spricht auch Deut. 33, 2. Und hier kommt der Deuteronomist auch weiter zu Hilfe. Denn nach Deut. 2, 5. 22 war JHVH bei der Eroberung von Seïr und der Vertreibung der Horiter durchaus tätig. Das konnte nur zur Zeit, wo die Israeliten in Aegypten waren, geschehen sein. Während jener Zeit, wo er nach seinem Beschluss für die Söhne des innig geliebten Jacob nichts zu tun gehabt, hatte JHVH für die Söhne des minder geliebten Esau gesorgt und ihnen Wohnsitze gesichert. Dass die Eroberung von Seïr die ganze Zeit des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten einnahm, ist, namentlich bei JHVHs Tätigkeit dafür, durchaus undenkbar. Nach der Eroberung von Seïr muss JHVH daselbst seinen irdischen Sitz aufgeschlagen haben, der dort verblieb, bis Israel aus Aegypten auszog. Dann verliess JHVH Seïr und marschierte Israel entgegen. Und dieser Marsch gestaltete sich stürmisch, wie er in den beiden letztern der am Eingang dieser Ausführung genannten Stellen beschrieben ist, weil JHVH vor Ungeduld äusserst erregt war. Es war ihm gleichsam, wie einem beim Kommen des richtigen Zeitpunkts für die Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe, nachdem er, darauf wartend, lange mit viel minder wichtigen oder gleichgiltigen Dingen sich hatte befassen müssen. — Für נָטָפוּ ist נָמֹטוּ zu lesen und גם עבים וגו׳ als Variante zum Verherg. zu streichen; vgl. Ps. 68, 9, wo dieses letzte Glied fehlt.

5. Streiche הרים נזלו, dann lies מפני יְהוָֹה אדֹנָי und vgl. Ps. 68, 9, wo אלהים, wie öfters in den Psalmen, aus יהוה umgesetzt ist. Das aus אדני korrumpierte זה סיני hat die Entstehung des zu streichenden הרים נזלו im ersten Gliede zur Folge gehabt. Moore, der הרים נזלו beibehält, erblickt in זה סיני eine Glosse = das ist Sinai. Aber der Herr Moore, obgleich er all die Spracheigenheiten von J, D, P und E ganz genau kennt und dadurch im Stande ist, in der Quellenscheidung Erstaunliches zu leisten, ist offenbar dennoch

über den Unterschied im Gebrauch zwischen זה und הוא nicht genügend unterrichtet. Denn זה entspricht dem lat. hic, zeigt also nach vorn hin, auf etwas Folgendes, während הוא wie „is“ nach rückwärts zeigt. Das sieht man am deutlichsten aus 7, 4b. Da nun aber das zu Glossierende logischer Weise der Glosse vorangehen muss, so kann in einer Glosse, wie in der Epexegese, nur הוא, nicht זה in Anwendung kommen; vgl. 7, 1. Gen. 14, 2. 3. 48, 7. Jos. 15, 60. 1 K. 6, 38. Esther 3, 7 und unzählige andere Stellen im Alten Testament. Ebensowenig kann זה סיני heissen „dieser Sinai“, wie der Ausdruck in der Uebersetzung von Kautzsch wiedergegeben ist; vgl. zu Ex. 32, 1.

6. נתיבות ist Pl. von נתיב. Einen andern Pl. davon gibt es nicht, und ein Substantiv fem. נתיבה kennt die Sprache nicht; sieh zu Jes. 43, 16. Pr. 12, 28. Hi. 30, 13 und K. zu Ps. 119, 105. 142, 4. Was die Bedeutung anlangt, so heisst נתיב ausgetretener Pfad, die öffentliche, gerade Strasse, während דרך, ארח und מעגל irgend einen Weg oder Pfad bezeichnen können, den jemand geht. Danach ist hier der Sinn der: in den genannten unsicheren Zeiten wählten biedere Wanderer, die sonst die offene, gerade Strasse zu ziehen pflegen, aus Furcht vor den einfallenden Feinden, Um- und Seitenwege, die gewöhnlich nur von lichtscheuem Gesindel eingeschlagen werden. Andere ändern אֳרָחוֹת in אֹרְחוֹת Karawanen, was aber zu עקלקלות passt wie die Faust aufs Auge.

7. קַמְתִּי kann in diesem Zusammenhang nur sein zweite Pers. fem. mit der alten Endung î. Dessen Fassung als erste Pers. ist deshalb falsch, weil es danach אני דבורה statt blosses דבורה heissen müsste. Denn in einer semitischen Sprache kann zu einem in einer Verbalform enthaltenen Subjekt ohne dessen Verstärkung durch ein darauf folgendes entsprechendes persönliches Fürwort kein Substantiv in Apposition treten; vgl. Dan. 10, 7 und 12, 5.

8. Hier ist in den ersten Halbvers kein Sinn zu bringen. Der Text ist, wie grossenteils in der ganzen ersten Hälfte dieses Liedes, heillos verderbt. Nur so viel steht hier für mich fest, dass an אז, wofür die Erklärer, Haplographie annehmend, אזל lesen wollen, nichts zu ändern ist, denn das Wörtchen kehrt in unserem Liede mehrmals rhythmisch wieder; vgl. V. 11. 13. 19. 22.

12. דַּבְּרִי שִׁיר ist unmöglich richtig überliefert. Dagegen gibt es mehrere Gründe. Erstens passt das zweite Versglied dazu nicht, zweitens kann der Ausdruck nicht heissen „rezitiere ein fertiges, von einem andern verfasstes Lied“, sondern nur so viel sein wie:

dichte ein Lied — vgl. 1 K. 5, 12 und arab. قال ابيات — die Verfassung eines Liedes mitten im Kampfgetümmel aber kann keinem zugemutet werden, und drittens soll דברי offenbar mit דבורה ein Wortspiel bilden, und aus diesem Grunde darf die Verbalform nicht mit dageš forte im zweiten Radikal gesprochen werden. Für דַּבְּרִי lese man דִּבְרִי, von דבר = دَبَرَ und שִׁיר = سَيْر Kriegszug, hier die Krieger, die den Zug mitmachen, für שיר; sieh zu 2 Sam. 22, 30. Der Sinn des fraglichen Ausdrucks ist danach: führe weg die feindliche Kriegsschar. Statt des hebräischen לקח ist hier das aramäische דבר gewählt, um mit דבורה ein Wortspiel zu bilden. Ob dieses Verfahren ursprünglich ist, das ist eine andere Frage; sieh die Schlussbemerkung zu V. 2. Im zweiten Versgliede ist für שְׁבִיךְ mit andern nach Syr. und Aquila שֹׁבֶיךָ zu lesen. Nicht jedoch dass der Dichter sich die Schlacht bereits geschlagen und den Sieg von den Israeliten gewonnen denkt. Es geht erst zum Kampfe, und die Helden werden ermahnt und ermutigt, tapfer zu kämpfen, um den Sieg über ihre bisherigen Bedrücker zu erringen.

14. Für משכים lies מְשָׁלִים, dann sprich בְּשָׁבֶט mit Silluk und streiche ספר, das irgendwie zu dem stark verderbten folgenden Verse gehört haben mag. Gewöhnlich übersetzt man משכים „die einherziehen“, doch kann der Ausdruck diese Bedeutung nicht haben; sieh zu 4, 6.

15. Wie schon in der vorherg. Bemerkung angedeutet, ist der Text hier arg beschädigt. Es lässt sich nur Einzelnes erklären. So scheint mir für שלח ברגליו die Wiedergabe „er wurde fortgerissen von seinen Füssen“ geradezu lächerlich. Wollte man wiederum ברגליו fassen im Sinne von „ihm auf dem Fusse folgend“, so ist der Ausdruck zu prosaisch. Ich glaube daher, dass ברגליו hier wie oben 4, 15 so viel ist wie: zu Fuss, im Gegensatz zu dem Marsche des feindlichen Heeres, das Streitwagen hatte. In פלגות, dessen Aussprache mir zweifelhaft ist, steckt der Singular eines Abstraktums, das Fernbleiben heisst; vgl. den Gebrauch des Verbums in Hiph. und Hoph. im Neuhebräischen. Für חקקי ist sichtlich nach V. 16 חקרי zu lesen. ב in בפלגות gibt die nähere Beziehung von חקרי לב an; darum wechselt im folg. Verse ל damit ab. Der Sinn ist danach: Was Rubens Fernbleiben vom Kampfe betrifft, so sind des Herzens Tiefen gross, das heisst, den Grund seines Fernbleibens auszufinden, dazu gehört ein tiefer Herzensforscher! Dies ist aber nur ironisch gemeint; vgl. die folg.

Bemerkung. Ueberlegungen kann weder חקקי לב noch חקרי לב heissen.

16. בין משפתים bezeichnet den Raum zwischen zwei Anhöhen, also einen Bergkessel oder eine Schlucht; vgl. zu Gen. 49, 14. שרקות ist nicht vom Spielen der Hirten zu verstehen, denn danach müsste es שרקות הרעים heissen statt ש׳ העדרים. Dann muss man sich ja den Stamm Ruben selbst als die Hirten denken, und die haben wohl schwerlich auf ihr eigenes Flöten oder Spielen gelauscht. Der fragliche Ausdruck bezeichnet das Blöken der Schafe. Dieser Absichtssatz ist jedoch nicht Fortsetzung der Frage sondern die Antwort darauf. Die Frage aber ist nicht an Ruben gestellt, sondern an einen imaginären Dieb, der in einer Schlucht in der Nähe der Herden im Versteck sitzt. Fragt man den, wozu sitzest du da? so gibt er zur Antwort, um das Blöken der Herden zu hören, was offenbar nicht wahr ist, da es vielmehr auf der Hand liegt, dass er auf eine Gelegenheit lauert, unbemerkt ein Schaf zu entwenden. Das war sprichwörtliche Redensart, und sie wird hier angewendet, um zu sagen, dass der wahre Grund für Rubens Fernbleiben vom Kampfe sich leicht erraten lässt, trotz irgend welcher plausiblen Ausrede seinerseits. Dies wird ironisch weiter ausgeführt, indem hinzugefügt wird „um Rubens Wegbleiben vom Kampfe zu erklären“, dazu gehört jemand, der tief ins Herz sehen kann! Der Stamm Ruben wird offenbar der Feigheit oder des Mangels an Gemeinsinn beschuldigt. Ueber פלגות sieh zu V. 15.

17. Streiche למה, das drei der alten Versionen und zwei hebräische Handschriften nicht haben, und fasse יגור in der Bedeutung fürchten. Wie Gilead, wird auch Dan für seine Nichtbeteiligung am Kampfe entschuldigt, und zwar letzterer deshalb, weil er die Schiffe fürchtet, das heisst, weil er in der Abwesenheit seiner Kriegbaren von seinen Wohnsitzen einen Einfall vom Meere aus fürchtete. Ganz bis ans Meer reichte das Gebiet des Stammes Dan wohl nirgends, lag aber an manchen Teilen für einen Einfall sidonischer Piraten nicht zu weit landwärts.

19. Hier hebt das letzte Versglied den Umstand hervor, dass die feindlichen Fürsten und ihre Heere, Verbündete und keine Söldlinge waren, die nur um den Lohn gekämpft hätten. Die feindlichen Heere hatten also mit grossem Eifer gekämpft, und dies erhöht den Sieg der Israeliten über sie. Beute, wie man hier בצע wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht heissen.

20. Ungleich rhytmischer teilt sich dieser Vers bei הכוכבים in zwei, wobei dieses Nomen Subjekt zu beiden Verba ist.

21. Für das sonst nicht vorkommende קדומים lese man קִדְּמָם und fasse נחל קדמם im Sinne von „ein Bach trat ihnen feindlich entgegen.“ Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. 2 Sam. 22, 6. 19. Manche der alten Versionen drücken für unser Textwort קדושים aus, was aber widersinnig ist und darum keine Beachtung verdient.

22. Streiche דהרות und statt סוס מדהרות lies mit anderer Wortabteilung סוסם דהרות, dann fasse סוס kollektivisch. Als Parallele zu עקבי, das poetisch die Hinterfüsse bezeichnet, vgl. zu Gen. 49, 17, heisst דהרות etwa Läufer als Bezeichnung für Füsse, hier speziell Vorderfüsse. אביר bezeichnet, wie öfter, ein feuriges Ross. Was die Konstruktion betrifft, so können, da הלם ohne Ausnahme transitiv ist, nur עקבי und דהרות das Objekt dazu bilden, während das Subjekt unbestimmt ist. Der Sinn des Ganzen ist danach der: sie, die siegreichen Israeliten verstümmelten nach der Schlacht nach einem alten Nationalbrauch die Vorder- und Hinterfüsse der erbeuteten Rosse; vgl. Jos. 11, 6. 2 Sam. 8, 4 und 1 Chr. 18, 4. Der Wechsel des Numerus bei den Suffixen in סוסם und אביריו kann in der Poesie nicht befremden. Somit wird hier das Ende der Schlacht angedeutet, welche Andeutung nicht vermisst werden darf. Dagegen ist die von andern in dem massoretischen Text herausgelesene Bemerkung, dass die Rosse gestampft, an sich trivial und im Zusammenhang sinnlos.

23. מלאך halte ich für einen spätern Einschub. In dem Ausdruck לעזרת יהוה dient יהוה nur dazu, den Begriff des momen regens zu steigern. לעזרת יהוה ist danach so viel wie: zur ruhmreichen Verteidigung. Ein Ausdruck wie „JHVH zu Hilfe kommen“ wäre vom alttestamentlichen Standpunkt eine Blasphemie.

24. Als Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden Fluche kam ברך nur bedeuten „segnen“, nicht preisen. Wenn man diesem Verbum hier die letztere Bedeutung gibt, wie allgemein geschieht, hat auch באהל keinen Sinn. Nowack verbindet באהל mit נשים zum Begriff „Zeltweiber“, was so viel sein soll wie „Weiber von Leuten, die mit Viehzucht und Ackerbau sich beschäftigen“, doch ist diese Fassung gegen den Sprachgebrauch. Wenn man aber ברך im Sinne von „segnen“ fasst, dann gibt באהל den Ort an, wo der Segen sich zeigen soll; vgl. Deut. 28, 3. Jaël, die, wie gleich darauf gesagt wird, um das Vertrauen des Bedrückers der

Israeliten zu gewinnen und ihn dadurch leichter töten zu können, Milch statt Wasser gab, möge dafür durch Segen — das heisst durch Behäbigkeit — im Zelte belohnt werden.

25. ספל אדירים heisst weder Schale für Riesen, noch Schale für Vornehme schlechtweg. אדיר hat hier eine spezielle Bedeutung, in der das Wort zur Terminologie der Viehzucht gehört. Im Allgemeinen heissen Viehzüchter רעים. Weil aber dieser Ausdruck auch gemietete Hirten bezeichnet, vgl. z. B. Gen. 13, 7, unterscheidet man, wo es auf Genauigkeit ankommt, אדירים Viehzüchter oder auch Oberhirten, welche das Weiden fremder Herden unternehmen, aber selber die Arbeit nicht tun, von צעירים gemeinen Hirten, die entweder direkt im Dienste kleiner Züchter stehen oder als Unterhirten von den Weideunternehmern gedungen sind; vgl. zu Jer. 14, 3. 25, 35. 49, 20 und sieh zu Sach. 11, 3. 13. Danach ist ספל אדירים in Verbindung mit der Behausung eines Viehzüchters so viel wie: die Schale, woraus der Herr selber zu trinken pflegt, die von den gemieteten Hirten nicht gebraucht wird.

26. ימינה gegenübergestellt, heisst ידה nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 ihre Linke, eigentlich diejenige ihrer Hände, die nicht die rechte ist. Für das ungrammatische תשלחנה lese man תִּשְׁלָחֶנָּה, mit Suff., das auf ידה geht. Letzteres ist das Subjekt (مبتدا) des so entstandenen zusammengesetzten Satzes. להלמות kann nicht richtig überliefert sein, da ein Substantiv mit der Endung ûth in dieser Weise konkrete Bedeutung nicht haben kann. Es ist dafür לְמַהֲלֻמוֹת zu lesen. מהלמות, dessen Sing. מַהֲלֹם lauten würde, kommt nur im Pl. vor. Es ist dies dasselbe Wort, das anderswo fälschlich mit „Schläge“ wiedergegeben wird; denn ein Vergleich von Pr. 19, 29 mit Pr. 26, 3 zeigt unverkennbar, dass das fragliche Nomen etwas bezeichnet, womit man schlägt. Dort ist es Geissel, hier Hammer. Der Sing. dieses Nomens war entweder nicht im Gebrauch, oder der Pl. ist an beiden Stellen gewählt, um den Begriff zu steigern. In letzterem Falle wäre in der oben erwähnten Proverbienstelle an eine derbe Geissel, hier an einen schweren Hammer zu denken. עמלים ist hinzugefügt, nicht um einen spöttischen Gegensatz zu אדירים zu gewinnen, sondern zur nähern Bestimmung des nomen regens, das sonst, wie soeben gezeigt, auch Geissel heissen könnte. Vielleicht will עמלים auch hervorheben, dass das Werkzeug, dessen Jaël bei ihrer Tat sich bediente, keine Kriegswaffe war; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 27.

27. Dies will nicht sagen, dass Jaël den Sisera niederschlug während er vor ihr stand. Die Darstellung der Sache ist hier dieselbe wie in 4, 21, nur ist der Vorgang poetisch ausgemalt. Bei dem ersten Schlag konnte Sisera noch versuchen aufzuspringen, fiel aber beim Versuch in die Knie und stürzte dann wieder nieder, worauf ihm der Garaus gemacht wurde.

Die Darstellung der Sisera-Geschichte ist sehr geschickt und höchst charakteristisch. Sisera, ein Erzfeind der Israeliten — vgl. 4, 3 לחץ בחזקה — fällt nicht in der Schlacht, wo sein ganzes Heer vernichtet wird, denn solch ein ehrenvoller Tod wäre viel zu gut für ihn. Er wird auf schmählicher Flucht erschlagen, und das von einem Weibe — was für eine besondere Schmach galt, vgl. 9, 54 — das ihn nicht mit einer Kriegswaffe, sondern mit dem ersten besten handlichen Hausgerät wie eine Ratte tötet. Da aber der Racheakt für ein Weib gar zu greulich ist, so wird die Rolle der Rächerin aus Rücksicht für die Frauen in Israel einer befreundeten Nichtisraelitin zugeteilt.

28. Für ותיבב ist nach Targum וַתַּבֵּט zu lesen. בעד האשנב fordert diese Emendation. Auch verlangt das vorherg. Verbum, das nur hinauslehnen bedeutet — vgl. zu Gen. 18, 16 — bei persönlichem Subjekt ein Verbum des Sehens nach sich. Ueber בשש und seine Konstruktion sieh zu Ex. 32, 1.

29. Für חכמות ist zu lesen חַכְמַת und dieses bei folgendem partitivem Genetiv als Superlativ zu fassen. Dies haben auch andere aus Syr. und Vulgata erschlossen. Aber sie wären imstande gewesen ohne Hilfe der alten Versionen, aus dem Wortlaut des zweiten Versgliedes allein, hier das Richtige zu ersehen, wenn sie dieses Glied richtig verstanden hätten. Denn im zweiten Versgliede bezieht sich היא nicht auf אם סיסרא im vorherg. Verse, sondern auf die unmittelbar vorher erwähnte weiseste der Fürstinnen. Diese Beziehung ist nicht nur die natürlichste, sondern auch deshalb die allein richtige, weil „sich selbst antworten“ keine hebräische Sprechweise ist. Bei unserer Fassung ist der Sinn des zweiten Gliedes: und die war es auch, die ihr erwiderte. Danach enthält das fragliche Versglied keinen neuen Gedanken, sondern dient lediglich dem Zwecke des Parallelismus. Ueber אף היא vgl. Aboth 2, 6. Dass die Mutter Siseras von Fürstinnen umgeben ist beweist, dass Sisera ein König war; sieh zu 4, 2. Denn nur eine Königin-Mutter hat ihre Hofdamen, die Mutter eines blossen Feldherrn, der untertan ist, hat keine.

30. Für רחמתים ist unbedingt רַחְמַיִם zu lesen. Nur so kann der Dual von רחם lauten, obgleich das Nomen naturgemäss fem. ist. Der Abschreiber mochte dabei an רקמתים am Schlusse denken. Ueber גבר in dieser Verbindung sieh zu Deut. 22, 5. Der Rest des Verses ist stark verderbt. Schwerlich hatte der Text hier ursprünglich לסיסרא, da die Sachen, die als Beute genannt sind, nur für Frauen passen.

31. כן ist = wie oben beschrieben, das heisst, in solch schmählicher Weise; sieh die Schlussbemerkung zu V. 27. Ob hier der erste Halbvers noch zum Liede gehört, bezweifle ich sehr. Für אויביך, dessen volle Schreibart spätern Schriftstellern eigen ist, hat man, dem אהביו entsprechend, אויבָיו zu lesen.

VI.

1. Die Zeitangabe am Schlusse beschränkt sich nicht auf den zweiten Halbvers, sondern ist auch auf den ersten zu beziehen. Die Israeliten taten sieben Jahrelang, was JHVH missfiel, weshalb er sie während dieser Zeit in die Macht Midjans gab; sieh zu V. 26.

2. עשו להם bedeutet nicht „sie machten sich, sondern „sie verwendeten für sich“, das heisst, sie gebrauchten, machten Gebrauch von. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass die hier aufgeführten Oertlichkeiten alle Verstecke von Natur sind und nicht etwas künstlich Hergestelltes. Ueber diesen Gebrauch von עשה und über dessen Konstruktion mit ל vgl. 1 Sam. 8, 16.

3. אם זרע statt בְּזָרְעוֹ oder כזרע setzt voraus, dass manche Israeliten wegen des starken Zweifels, ob ihnen die Midjaniter die Ernte lassen würden, gar nicht säten; vgl. zu Gen. 38, 9. Im zweiten Halbvers ist unmittelbar vor מדין durch Missverständnis des vorgehenden ועלה irgendein passendes Verbum der Bewegung, etwa וילכו, ausgefallen. Das Missverständnis besteht darin, dass man עלה an der Spitze in derselben Bedeutung fasste wie am Schlusse, was noch jetzt allgemein geschieht. Tatsächlich aber ist ועלה mit dem Vorherg. zu verbinden und vom Emporsprossen der Saat zu verstehen und das Subjekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Danach ist der Sinn: sobald die Israeliten gesät hatten und die Saat hübsch emporgesprosst war, da machten sich die Midjaniter usw. auf und zogen gegen sie heran. Ueber diese Bedeutung von עלה vgl. Gen. 40, 10. 41, 22 und besonders Deut. 29, 22. Sieh auch darüber zu Gen. 49, 9. Bei der traditionellen Fassung ist am Schlusse ועלו neben dem vorangehenden ועלה unerklärlich.

4. וישחיתו את יבול הארץ heisst: und sie beuteten die junge Saat des Landes für Viehfutter aus. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh die folg. Bemerkung. Im zweiten Halbvers ist für ושה zu lesen לשה. Die Korruption entstand dadurch, dass zuerst ל wegen des Vorhergehenden irrtümlich wegfiel, worauf man an dessen Stelle Waw setzte. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses der: und sie liessen im Lande der Israeliten kein Futter übrig für Schafe, Ochsen oder Esel. Der Gebrauch von מחיה zur Bezeichnung von Nahrung fürs Vieh kann nicht befremden. Die Feinde führten also kein israelitisches Vieh fort; sie kamen ins Land, wie aus der folgenden Bemerkung erhellen wird, lediglich um Futter für ihr Vieh zu plündern.

5. Hier ist der Text im zweiten Satze nicht in Ordnung. Wir wollen der Bequemlichkeit wegen beim Verbum anfangen. Die Massora ändert dieses in וּבָאוּ, was aber nach dem vorherg. Imperf. kaum richtig ist. Auch hinkt danach ואהליהם nicht nur stark nach, sondern ist auch als weiteres Subjekt zu יעלו, abgesehen davon, dass עלה in dem hier erforderlichen Sinne auf dies Substativ nicht passt, grammatisch schwerlich korrekt; vgl. zu Gen. 13, 1. Ferner ist der Ausdruck כדי ארבה לרב neben der folg., dem Sinne nach ähnlichen Zahlangabe vollends überflüssig. Der Text las hier ursprünglich כי הם ומקניהם יעלו כדי ארבה לרב וגמליהם יָבִיאוּ ולהם גמלים אין מספר, das heisst: sie kamen herangezogen mit ihrem Vieh, massenhaft wie die Heuschrecken, und brachten auch ihre Kamele mit; sie hatten aber unzählige Kamele. In לשחתה steckt das Subst. שַׁחַת. Dieses bezeichnet in der Sprache der Mischna eine zum Teil herangewachsene Saat, die für Viehfutter abgeschnitten oder vom Vieh abgeweidet wird; vgl. Pea 2, 1. Danach ist der Sinn des Satzes: und sie kamen ins Land wegen des grünen Viehfutters, das dessen Saaten boten. Mit diesem Substantiv שחת hängt das Verbum gleichen Stammes im vorherg. Verse zusammen, wenn es nicht davon denominiert ist. Dass im A. T. weder das Substantiv noch das Verbum in dem oben angegebenen Sinne sonst vorkommt, verschlägt bei der Seltenheit ihres Begriffs nicht viel. Seine gewöhnliche Bedeutung kann לשחתה hier nicht haben, weil kein Volk in ein Land einfällt, lediglich um dasselbe zu verheeren. Ein feindlicher Einfall muss Nutzen bringen.

7. Hier ist der erste Halbvers, den manche der alten Versionen nicht haben, kaum ursprünglich. Der Ausdruck על אדות מדין der den zweiten ausmacht, schliesst sich sehr gut als weiteres

Komplement an V. 6b an. Das ganze Stück von hier an bis Ende V. 10, das der Sprache nach von dem Vorherg. und dem Folgenden sich stark abhebt, fliesst aus einer andern Quelle.

8. Der Ausdruck איש נביא kommt nur hier vor; vgl. 4, 4 אשה נביאה, welche Verbindung ebenfalls sonst nirgends sich findet.

9. Das Anfangswort wollte der Verfasser wohl וָאַצִּל gesprochen wissen. Was die Sache betrifft, so kann, nachdem von der Befreiung aus Aegypten im vorhergehenden Verse die Rede war, hier mit der Rettung vor den Aegyptern nur der Sieg der Israeliten über sie am Schilfmeer gemeint sein. Zwischen den beiden Halbversen sind Worte ausgefallen, die von den Bewohnern Kanaans zur Zeit der Eroberung handelten; denn nur auf diese, die aber durch לחציכם nicht bezeichnet werden können, passt der zweite Halbvers.

10. Der Prophet führt hier seine Rede nicht zu Ende, denn er erinnert die Israeliten bloss an die vielen Wohltaten JHVHs und an ihren Undank, indem sie ihm diese Wohltaten durch Ungehorsam lohnten, ohne zugleich kundzutun, was jetzt unter diesen Umständen geschehen wird. In der Urquelle wird sich hier wohl eine Drohung angeschlossen haben, die aber in unserem Buche weggelassen ist, weil sie in den Zusammenhang nicht passte.

11. Da ganz Ophra dem Joas nicht gehört haben kann — vgl. V. 28 — so muss man auch das zweite אשר auf האלה, nicht auf עפרה beziehen. חבט vom Dreschen mit dem Flegel oder Stock, vgl. Ruth 2, 17, dagegen bezeichnet דוש das Dreschen, bei dem Rinder, mit oder ohne Wagen, in Anwendung kommen.

12. יהוה עמך heisst, JHVH ist mit dir. Der Ausdruck ist also nicht Wunsch, sondern Kompliment. Dies ergibt sich unzweifelhaft aus dem folg. Verse.

13. Mit ואיה כל נפלאותיו kann selbstredend nur nach Wundern gefragt werden, die den Wundern JHVHs in Aegypten gleichkämen. Ueber die Ausdrucksweise sieh die Schlussbemerkung zu 2 K. 2,14.

14. Vor יהוה bringen LXX מלאך zum Ausdruck, was aber schwerlich ursprünglich ist. Für die massoretische Lesart spricht ויפן אליו. JHVH, der hier, wie öfter, mit dem מלאך יהוה identisch ist, wendet jetzt, wo er ihm etwas Unglaubliches sagen will, dem Gideon das Antlitz zu, damit dieser ihn näher ins Auge fassen und sehen kann, wen er vor sich hat. בכחך זה ist mit Bezug auf הלא שלחתיך zu verstehen und darum so viel wie: mit der Kraft, die

meine Sendung dir geben wird. Streitkräfte oder dergleichen kann כח nicht heissen. Ueber הלא שלחתיך sieh zu Jos. 1, 9.

16. כאיש אחד heisst hier nicht etwa „so leicht wie einen einzigen Mann“, sondern, wie Num. 14, 15, „bis auf den letzten Mann“, eigentlich wie wenn sie — die Midjaniter — nur ein einziger Mann wären, mit dessen Tode sie ausstürben.

17. Im zweiten Halbvers, der, wie schon das relative ש in שאתה zeigt, nicht ursprünglich ist, hat man für מדבר zu lesen המדבר. He ist durch Haplographie verloren gegangen. Der Sinn ist dann: und beweise mir durch ein Zeichen, dass du es bist, der zu mir spricht. ועשית heisst es, nicht ונתת, weil das verlangte Zeichen nicht in der Zukunft liegen, sondern sofort zu sehen sein soll.

18. והנחתי soll an מנחתי anklingen; sieh zu Jos. 20, 7. Der Ausdruck מנחה und die Abwesenheit eines Ausdrucks für „essen“, etwa סעד לב, zeigt, dass Gideon ahnt, wer sein Gast sei; sieh die folgende Bemerkung.

19. Mit den Kuchen aus einer Epha Mehl konnten nach Ex. 16, 16 und 36 nicht weniger als zehn Menschen für einen ganzen Tag satt werden. Aus diesem Grunde konnte Gideon seinem Gaste nur dann so viel vorsetzen, wenn er in ihm ein göttliches Wesen vermutete; vgl. zu Lev. 24, 6. Das Mahl sollte also ein Göttermal oder Opfer sein. מרק Brühe findet sich nur hier, denn Jes. 65, 4 ist, wie dort gezeigt werden wird, das Kethib פרק das Ursprüngliche.

20. Ueber הלז = drüben sieh zu Gen. 24, 65. Hier sei über diesen Ausdruck noch Folgendes hinzugefügt. Wenn הלז, הלזה und הלזו nicht Adverbia, sondern hinzeigende Fürwörter wären, müsste davon auch ein Plural sich finden, was aber nicht der Fall ist, obgleich diese Ausdrücke ziemlich häufig vorkommen. שפך ohne Komplement heisst nicht giesse darüber, sondern giesse weg; vgl. den Gebrauch dieses Verbums Lev. 4, 7 ff. mit Bezug auf den Teil des Opferblutes, der nicht an den Altar gesprengt wurde. Das Mahl sollte ein Opfer sein und bei Opfern wurde die Brühe nicht verwendet; sieh die folg. Bemerkung. Gideon, der bloss eine Ahnung, aber nicht die Gewissheit hatte, dass der Gast kein Sterblicher war, hatte, um sicher zu gehen, auch die Brühe mitgebracht.

21. Der Umstand, dass die Brühe hier nicht erwähnt wird, zeigt, dass unsere Fassung von שפך in V. 20 richtig ist. Denn, wenn die Brühe über die Kuchen und das Fleisch gegossen worden

wäre, müsste hier gesagt sein, dass auch sie vom Feuer verzehrt wurde; vgl. 1 K. 18, 38.

23. לא ist mit disjunktivem Accent wegen des starken Nachdrucks, der darauf liegt; vgl. Ex. 20, 13—15.

24. Den Altar, den er an der Stätte der göttlichen Erscheinung erbaut, nennt Gideon יהוה שלום. Dies heisst jedoch nicht JHVH ist Heil, wie gemeinhin wiedergegeben wird, denn das würde für die Gelegenheit nicht passen. JHVH-Heil nennt das Wesentliche des Satzes: ich habe JHVH geschaut und bin heil davongekommen!

25. פר השור, worin das nomen rectum kollektivisch zu fassen ist, ist = der vorzüglichste Bulle, der in der Rinderherde das ist, was der Leithammel in der Schafherde. Im darauf Folgenden ist השור für השני zu lesen und ופר השור וגו׳ als Epexegese zu dem Vorherg. zu fassen. Der Sinn des Ganzen ist dann: nimm deines Vaters Leitbullen, und zwar den, der seit sieben Jahren der Leitbulle ist. „Sieben Jahre alt“ kann שבע שנים ohne בן davor nie und nimmer bedeuten. Sieh die folgende Bemerkung.

26. Für במערכה werden viele verschiedene Erklärungen gegeben. Nach manchen heisst das Substantiv Zurüstung des Altars, nach anderen Zurechtlegung des Holzes, wieder andere verstehen darunter einen Steinhaufen, und wieder andere erblicken darin eine Bezeichnung für Wachposten oder gar Bastion, als ob מעוז eine künstlich erbaute Burg und nicht vielmehr einen hohen Felsen bezeichnete, der von Natur so beschaffen ist, dass er vor Feinden Schutz gewährt. Tatsächlich heisst מערכה nichts andres als Feuerherd eines Altars — vgl. Tamid 2, 3 אש המערכה — der so benannt ist, weil darauf auf einmal so viel Holz getan werden musste, als mutmasslich für die Verbrennung des Opfers genügte; sieh zu Gen. 22, 9 und die Schlussbemerkung zu Lev. 1, 17. ב in במערכה dient, wie Ex. 38, 8, zur Bezeichnung des Stoffes, und der Artikel bringt das Nomen in der zu Gen. 40, 1 angegebenen Weise in Beziehung zu dem im vorherg. Verse genannten Baalsaltar. Zum besseren Verständnis dieses Befehls JHVHs muss hier daran erinnert werden, dass die Israeliten nach V. 1 seit sieben Jahren das taten, was JHVH missfiel, das heisst, wie V. 10 zeigt, dass sie während dieser Zeit von ihm abfielen und dem Baal dienten. Danach stellt der Bulle, der, seinen Vorgänger ersetzend, seit sieben Jahren der Leitbulle seiner Herde ist, den Baal dar, der ebenso lange bei den Israeliten die Stelle JHVHs einnimmt. Diesen Bullen soll nun Gideon auf dem Altar JHVHs,

den er aus dem Material der Feuerstätte des zerstörten Baalsaltars, erbauen wird, JHVH, seinem Gotte, opfern. Das Material für den JHVH-Altar soll ebenso vom wesentlichsten Teile des Baalsaltars hergenommen werden, wie die Trümmer der Ašera das Holz zur Verbrennung des JHVH dargebrachten Opfers liefern muss. Das Ganze geht darauf hinaus, dass der Baalkultus abgeschafft und der von ihm verdrängte JHVH-Kultus wieder eingeführt werden soll.

27. Zur Hilfe bei der Arbeit an sich wären wohl zwei oder drei Männer vollkommen genug gewesen. Gideon nahm aber zehn Männer mit wegen des religiösen Charakters der zu vollziehenden Handlungen; vgl. zu Gen. 18, 32.

28. כֹּרָתָה ist Passiv zu Kal. Das Passiv zu Hiph. von כרת ist entweder Hoph. oder Niph., niemals Pual. Hiph. aber wird nur bildlich mit Bezug auf Personen gebraucht. Auch hier ist für הפר השני zu lesen פר השור; sieh zu V. 25. Aber auch für הָעֹלָה liest man besser הֹעֲלָה. את hebt hier, wie auch sonst nicht selten, das Subjekt hervor. Den besten Bullen fanden die Stadtbewohner als Brandopfer auf dem Altar. Von עָלָה kommt sonst Hoph. nicht vor. Nah. 2, 8 ist der Text bekanntlich korrupt, und 2 Chr. 20, 34 liegt, wie dort gezeigt werden soll, eine falsche Vokalisierung vor.

30. הוצא את בנך heisst nicht gib deinen Sohn heraus, als ob Joas den Gideon versteckt hätte. Die Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass die öffentliche Hinrichtung eines Menschen ausserhalb der Stadt vor dem Tore stattfand; vgl. Gen. 38, 24. 25. Lev. 24, 14. Num. 15, 36. Deut. 17, 5. 1 K. 21, 10. 13. Die Stadtleute verlangen, dass Joas selber seinen Sohn zur Stadt hinausführe, weil sie voraussetzen, dass Gideon dem Vater sein Vorhaben nicht verheimlichte, und dass dieser Zeuge der auf seinem Grundstück vollbrachten Tat war. Denn im Falle religiöser Frevler fiel den Zeugen des Frevels in erster Reihe die Pflicht zu, die Hinrichtung zu vollstrecken; vgl. Deut. 17, 7 und sieh zu Deut. 13, 10.

31. יומת will nicht als Drohung verstanden sein, denn eine solche würde Joas der gesamten Stadtbevölkerung gegenüber nicht gewagt haben. In dem Ausdruck spricht sich bloss eine subjektive Ansicht aus, und der Sinn des Satzes ist der: wer für ihn — den Baal — streiten will, der sollte von Rechts wegen getötet werden. Denn vom Standpunkt der Religion Baals war nach des Verfassers Anschauung das Streiten für ihn Blasphemie. Der Zweck der Rede ist, das Unternehmen der Menschen, für einen Gott zu streiten

und in einem solchen Streite einen Menschen zu töten, ins Lächerliche zu ziehen.*)

Hier drängt sich die demütigende Betrachtung auf, dass der Hebräer vor mindestens vierundzwanzighundert Jahren einen Gedanken aussprach, dessen arische Völker zur Zeit der jüngsten Religionskriege noch unfähig waren. Werden doch in manchen Ländern Europas diejenigen, welche zur Staatsreligion sich nicht bekennen, jetzt noch verfolgt!

עד הבקר erklärt sich aus den Umständen. Die Tat Gideons war nach V. 27 in der Nacht vollbracht worden. Der folgende Tag war vergangen, bis der Täter ausgefunden wurde, und am Abend fand diese Unterredung statt. Daher wurde der darauf folgende Morgen als terminus ad quem gewählt.

33. נאספו יחדו ist, machten gemeine Sache, verbündeten sich; vgl. zu Jos. 9, 2.

34. In ורוח יהוה לבשה heisst רוח Mut, vgl. Jos. 2, 11. 5, 1 und das es näher bestimmende יהוה dient, wie öfter, nur dazu, dessen Begriff zu steigern. Dass dem so ist, zeigt unverkennbar 1. Chr. 12, 18, wo in derselben Verbindung יהוה fehlt. לבשה kommt nicht von לָבַשׁ, sondern von לָבֵשׁ, denn bildlich kann nur letzteres gebraucht werden. Im Arab. heisst نَبِسَ des Umgangs mit jemand oder seiner Freundschaft sich erfreuen, mit ihm intim sein. Im Hebräischen kommt לבֵשׁ vor von einer Tugend, die man stets übt, und vom Fluche, den man beständig im Munde führt; vgl. Hi. 29, 14 und Ps. 109 18. In der uns vorliegenden Redensart ist das Verbum gebraucht von dem Mute, der einen zu einem gefahrvollen Unternehmen hinreisst. Wir sprechen von einem Menschen, der vom Mute beseelt ist; der Hebräer denkt sich einen solchen Menschen vom Mut hingerissen und ihm ebenso unbewusst folgend, wie ein Gewand dem, der es anhat; Sieh zu 1. Chr. 12, 18 und 2. Chr. 24, 20. In unserem Falle liegt die Gefahr des Unternehmens auf der Hand. Denn der Versuch, ein lange unterdrücktes und vom Drucke äusserst geschwächtes Volk ohne auswärtige Hilfe zu befreien, ist ein gefahrvolles Beginnen. Nach den oben angeführten Beispielen zu urteilen ist die fragliche Redensart sehr spät. Sie findet sich auch nicht in den Propheten.

*) Dass im Pentateuch auf manche religiöse Vergehen der Tod steht, spricht nicht dagegen, da unser Verfasser dennoch seine eigene Ansicht darüber haben konnte; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 33, 17.

35. לקראתם heisst es am Schlusse, nicht לקראתו, weil die entferntern drei Stämme bei ihrer Ankunft den Stamm Manasse, in dessen Gebiet Ophra lag, bereits bei Joas versammelt vorfanden.

36. Dass das Stück von hier an bis Ende unseres Kapitels nicht aus derselben Quelle stammt wie die vorherg. Erzählung, zeigt אלהים statt יהוה hier, V. 39 und 40. Die Wahl der Stellung für diesen Passus ist geschmacklos, denn das darin beschriebene Zögern Gideons passt nach V. 34 sehr schlecht.

37. Die Tenne war selbstredend frei, ohne Bedachung. Auf die Tenne wurde das Vliess gelegt, weil diese einen festgestampften, harten Boden hat. Sonst hätte das Vliess von der Erde Feuchtigkeit angezogen, wodurch über das Vorhandensein von Tau darauf Zweifel entstanden wären.

39. Mit אל יחר וגו׳ bittet der Hebräer unter anderem eine höher gestellte Persönlichkeit um Entschuldigung für die Fortsetzung einer schon soweit längern Rede; vgl. Gen. 18, 30. 32. 44, 18.

VII.

1. Für מגבעת hat man neuerdings לגבעת vorgeschlagen, während man die Aussprache des vorherg. Wortes ungeändert lässt. Dies fördert jedoch ein barbarisches Hebräisch zu Tage. Denn bei der genannten Emendation müsste man auch מְצָּפוֹן statt מִצָּפוֹן sprechen; vgl. 2, 9. Jos. 8, 11. 13. 2. K. 23, 13 und Ez. 10, 3.

2. ידי הושיעה לי heisst, ich habe mir selber geholfen, habe keine fremde Hilfe in Anspruch genommen. Für יד kann in dieser Wendung auch זרוע gebraucht werden. Die Redensart kommt auch da vor, wo von Rettung die Rede nicht sein kann; vgl. z. B. 1 Sam. 25, 33. Was die Konstruktion betrifft, so wird הושיע vorwiegend mit dem Acc. und im Allgemeinen nur äusserst selten mit ל der Person konstruiert. Eine Ausnahme hiervon machen aber Fälle, wo es sich, wie hier, um Selbsthilfe handelt. In solchen Fällen ist nur die Konstruktion mit ל statthaft; vgl. 1, Sam. 25, 26. 31. 33. Jes. 59, 16. 63, 5. Ps. 44, 4. 98, 1.

3. Mit ויצפר מהר הגלעד ist hier nichts anzufangen. Moore liest dafür ויצרפם גדעון, allein dieses lässt die vorherg. Rede JHVHs zu kurz und liegt noch dazu graphisch zu fern. Ich vermute וַיְצָרֵף מַהֵר הָעָם. צרף heisst hier und im folg. Verse reduzieren. Der hebräische Ausdruck ist in diesem Sinne bildlich und das Bild von den edlen Metallen hergenommen, die durch Läuterung reduziert werden. JHVH meint, wenn denen, die keinen Mut haben, der Befehl ge-

geben ist, umzukehren, da wird die Anzahl der Krieger im Heere gar bald reduziert werden. Dass bei dieser Emendation hier nicht ausdrücklich berichtet ist, dass Gideon dem Befehle JHVHs nachkam, verschlägt nicht viel. Das versteht sich bei einem Befehl JHVHs von selbst.

5. Das Ganze von וכל an bis zum Ende des Verses ist nicht ursprünglich, sondern wurde nach V. 6 später hinzugefügt.

6. Man beachte, dass hier und im folg. Verse für „lecken" Piel, V. 5 aber Kal von לקק gebraucht ist. Der Wechsel der Konjugation erklärt sich daraus, dass hier und weiter unten das Subjekt eine Masse, oben aber ein einziges Individuum ist; sieh zu Num. 22, 4. An dem Ausdruck בידם אל פיהם nehmen die Neuern Anstoss. Manche wollen dafür בלשונו setzen, und andere transferieren die drei Worte an das Ende des Verses. Beides ist unrichtig. Besonders ist das letztere Verfahren unlogisch. Denn diejenigen Israeliten, die sich auf ihre Knie niederliessen, tranken, mit beiden Händen ans Ufer sich stützend, direkt aus dem Flusse, nicht aus der Hand. Nur diejenigen, die nicht niederknieten, führten das Wasser zum Munde in der Hand. So erklärt es sich, warum JHVH diese Art Probe wählte. Denn diejenigen, die sich auf die Knie niederliessen und direkt aus dem Flusse tranken, konnten sich bequemlicher satt trinken als die andern, denen das Wasser, ehe sie es an den Mund brachten, zur Hälfte aus der Hand lief, sodass sie davon nur zu lecken bekamen. Letztere waren also ungeschickte, unbeholfene Menschen. Wenn eine Handvoll solcher ungeschickten und unbeholfenen Männer den Feind besiegte, konnten die Israeliten den Sieg nur der Hilfe JHVHs zuschreiben, und darauf kam es hier an; vgl. V. 2. Seltsam ist es aber, dass die Leute es nötig hatten aus der Hand oder direkt aus dem Flusse zu trinken, da es im Lager viele Krüge gab; vgl. V. 16. Darum wird wohl die ganze Probe eine spätere Erfindung sein.

8. Hier ist der Text nicht in Ordnung. Der erste Halbvers las ursprünglich ויקח את כַּדֵּי הַשָּׁבִים מִיָּדָם er — Gideon — nahm den umkehrenden Kriegern ihre Krüge ab.

10. Man beachte, dass ירד hier und V. 11b mit אל, V. 9 und V. 11a dagegen mit ב konstruiert ist. ירד אל המחנה heisst: sich in die Nähe des Lagers begeben, während ירד במחנה so viel ist wie: auf das Lager einen Angriff machen, beides natürlich nur wenn das feindliche Lager tiefer liegt als die eigene Stätte. Ueber diesen Gebrauch von ב sieh zu Ex. 8, 13. Der Bursche soll mitgehen,

weil es über die zu belauschende Stimmung im feindlichen Lager zwei Zeugen geben muss; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 40,5. Und obgleich Gideon über den Vorgang nicht zu berichten hatte, so sollte er dennoch zu seiner eigenen Satisfaktion der Sache sicher sein. Ein einzelner Mensch kann sehr leicht etwas falsch hören oder auch sonst sich täuschen, nicht so leicht zweie. Nowack vermutet, dass Pura der Waffenträger Gideons war. Allein Gideon ging diesmal nicht ins Lager zu kämpfen, nahm also keine Waffen mit und brauchte daher keinen Waffenträger bei sich. Es genügt deshalb, wenn Pura zu Gideon in irgendeinem andern Dienstverhältnis stand.

11. Ueber חמשים sieh zu Jos. 1, 14. Wie man die Bedeutung des Ausdrucks auch hier verkennen und darunter „Bewaffnete" verstehen kann, ist mir unbegreiflich. Denn es handelt sich hier um einen Vorgang in der Nacht, und in der Nacht ist in einem Kriegslager nur die Wache bewaffnet, die Wache aber heisst V. 19 שמרים, nicht חמשים. Die Vorkämpfer, denen jeder gefahrvolle Dienst zufiel, hatten ihre Zelte nicht in der Mitte des Lagers, sondern am Rande, um einem etwaigen feindlichen Ueberfall in der Nacht zu begegnen. Aus diesem Grunde heissen auch die Vorkämpfer, die aus den Tüchtigsten des Heeres bestanden, anderswo קצה המחנה; sieh zu Num. 11, 1.

13. ויבא ist schwerlich das Ursprüngliche, denn der darauf folgende mit והנה eingeleitete Satz setzt ein Verbum der sinnlichen Wahrnehmung voraus, dessen Komplement er ist. Man hat wohl zu lesen וַיָּבֶן = und er merkte auf. Ueber die Konstruktion mit והנה vgl. 1 K. 3, 21. Auch וַיַּרְא wäre besser als die Recepta. Denn ראה heisst bekanntlich nicht nur sehen, sondern wird auch von der Wahrnehmung durch andere Sinne gebraucht. Ueber dessen Gebrauch mit Bezug auf das Gehör vgl. z. B. Ex. 20, 18. — Jer. 2, 31, welche Stelle man als Beleg für diesen Gebrauch von ראה anzuführen pflegt, gehört, wie dort gezeigt werden wird, nicht hierher. — צלול oder צליל ist nach den alten Versionen ein Kuchen, wozu aber לחם nicht passt. Auch ist es unerklärlich, wie das Wort zu solcher Bedeutung käme. Im Arab. heisst صَلَّ verdorben, und wird so von Lebensmitteln gebraucht. Danach wäre צליל לחם שערים ein verdorbenes Gerstenbrot. Gerstenbrot ist an sich eine gemeine Sorte Brot, und ein Gerstenbrot, das noch dazu verdorben ist, konnte sehr gut im Traume eines Midjaniters das verächtliche,

von seinem Volke bedrückte israelitische Volk darstellen. האהל ist Kraft des Artikels so viel wie אהלנו — denn die beiden Krieger schliefen in demselben Zelte, sonst hätten sie miteinander in der Nacht nicht reden können — vgl. zu Gen. 40, 1. Berth. versteht unter dem fraglichen Ausdruck das Zelt des Feldherrn, was aber rein aus der Luft gegriffen ist. Am Schlusse ist ונפל האהל als Glosse zum vorherg. ויפל zu streichen. Die Glosse ist übrigens korrekt.

14. איש ישראל beziehen manche Erklärer nach dem Vorgang der LXX auf גדעון, während andere, die etwas Neues bieten wollen, den Ausdruck als Apposition zu חרב fassen. Beides ist unrichtig. Letztere Fassung ist unlogisch, da Volk und Schwert logischer Weise identisch nicht sein können; erstere ist gegen den Sprachgebrauch. Denn im Sprachgebrauch bezeichnet איש ישראל das gesamte israelitische Volk, aber nicht einen einzelnen Israeliten. Unser Vers ist falsch abgeteilt. יואש sollte mit Athnach stehen. איש ישראל ist dann Subjekt (مُبْتَدَأ) und hat den Satz נתן האלהים וגו׳ zum Prädikat.

15. מְסַפֵּר kommt in der Bedeutung „Erzählung“, die die Erklärer hier dafür annehmen, sonst nirgends vor. Und das Nomen kann auch unmöglich diese Bedeutung haben, da seiner Bildung Kal von ספר zu Grunde liegt und dieses Kal wohl zählen heisst, aber nicht erzählen. Ebenso wenig kann שברו heissen „seine Deutung.“ Dieser Sinn kann unmöglich aus dem Grundbegriff von שבר gewonnen werden. Das Nomen kommt auch in dieser Bedeutung ausser hier weder im A. T. noch in der talmudischen Literatur vor. Sprich את מְסַפֵּר החלום ואת שֹׁבְרוֹ und vgl. über מְסַפֵּר V. 13. Was שברו betrifft, das wie מספר Partizip ist, so heisst ܣܒܰܪ im Syr. und סבר in der Sprache des Talmud opinari, existimare. Hier ist das diesen etymologisch entsprechende Verbum vom Auslegen eines Traumes gebraucht. Unser Verbum ist hier gewählt, weil das sonst übliche פתר nicht anging. Denn פתר drückt die von einem professionellen Traumdeuter gegebene Deutung aus, während es sich hier um eine Auslegung handelt, die von einem Laien als seine subjektive Ansicht über die Bedeutung des Traumes gegeben wurde. וישתחו ist entweder zu streichen oder man hat dahinter ליהוה einzuschalten. Ersteres Verfahren scheint mir vorzuziehen, da das Verbum leichter durch Dittographie aus dem Folg. entstehen konnte als dessen Komplement ausfallen.

19. Es wird gestritten, ob Gideon in einer Nacht ins feindliche Lager gehen konnte, um es zu belauschen, dann zurückkehren, um seine Mannschaft zu holen, und endlich am Anfang der dritten Nachtwache wiederum ans feindliche Lager gelangen. Aber es ist dies ein Streit um des Kaisers Bart, denn die alttestamentlichen Schriftsteller kümmerten sich um solche Einzelheiten nicht. Dafür waren sie und ihre Leser zu naiv. — Der Umstand, dass die Wache eben gewechselt war, ist erwähnt, weil er erklärt, wie Gideon mit seiner Mannschaft unbemerkt ans midjanitische Lager heranrücken konnte. Die Wache war eben aus dem beleuchteten Wachzelte getreten, weshalb ihre Augen an das Dunkel draussen noch nicht gewöhnt waren, sodass sie nicht recht sehen konnte. Was נפוץ betrifft, so hat Kal von נפץ sonst nicht die hier erforderliche Bedeutung, aber der sogenannte Inf. absol. Kal kann für den Inf. irgend welcher Konjugation stehen.*)

20. Sprich וַיְשַׁבְּרוּ als Piel. Als Folge der durch Kal ausgedrückten Handlung würden die Krüge bloss geborsten, aber nicht in Stücke zerfallen sein, und unter diesen Umständen wäre das Licht der Fackeln nicht frei geworden. Schon deshalb, weil das Subjekt sowohl wie das Objekt eine Masse ist, muss hier Piel gebraucht werden; vgl. zu V. 6. Die Krüge wurden wohl kräftig gegeneinander geschlagen, sodass sie mit lautem Knall in Stücke gingen. Zu dieser Annahme führt der Umstand, dass sonst das Zerbrechen der Krüge unnötig gewesen wäre; man hätte bloss die Fackeln aus den Krügen herauszuziehen gebraucht. Der laute Knall und das urplötzliche Licht der vielen Fackeln erhöhten den Schrecken der Ueberraschung. Im zweiten Halbvers ist חרב zu streichen und V. 18 zu vergleichen, wo dieses Wort fehlt. Andere streichen im ersten Halbvers den Ausdruck השפרות לתקוע und transferieren חרב, dem sie den Artikel geben, an dessen Stelle. Aber nach V. 22 geriet das Lager der Feinde auf übernatürliche Weise in Verwirrung, sodass sie unter sich aufeinander losschlugen, ohne dass die Israeliten von ihrem Schwerte Gebrauch machten. Dagegen wurde das Hornblasen während des ganzen Vorganges fortgesetzt, weil dieses, wie bei der Einnahme Jerichos, das Wunder bewirkte. Aus diesen Gründen kann an dieser Stelle einerseits

*) Nachträglich sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass Gen. 40, 15 גֻּנַּב eine Unform ist, und dass man das Wort גָּנֹב oder גָּנוֹב als Inf. absol. Kal zu sprechen hat.

bei den Israeliten von einem Schwerte nicht die Rede sein, andererseits muss hier gesagt werden, dass die Hörner auch nach dem Signal zum Zerbrechen der Krüge beibehalten wurden.

21. Für וירץ liest Moore וַיִּקֶץ, und ihm folgen die Meisten. Aber die Recepta ist durch das vorherg. ויעמדו איש תחתיו geschützt. Während die Israeliten ruhig dastanden und keine Miene machten, ihre Feinde anzugreifen, liefen diese wie wahnsinnig unter Geheul davon und stürzten sich in die Flucht. Dass die Feinde erwachten, braucht hier um so weniger ausdrücklich gesagt zu sein, als im Vorhergehenden nicht ausdrücklich gesagt ist, dass sie bei Ankunft der Israeliten schliefen.

22. Das Subjekt zu ויתקעו ist aus dem Vorhergehenden zu entnehmen, während שלש מאות השופרות das Objekt bildet; über die Konstruktion von תקע mit Acc. des Instruments vgl. Jer. 4, 5 und Ps. 81, 4. Den LXX lag hier keine endere Lesart vor. Die leichte Abweichung ihres Textes erklärt sich dadurch, dass das griechische Verbum die hebräische Konstruktion nicht zuliess. Allerdings findet sich sonst diese Konstruktion auch im Hebräischen in der gemeinen Prosa nicht.

VIII.

1. Es ist durchaus unnötig, כי הלכת im Sinne von „vielmehr bist du gegangen“ zu fassen, wie alle Neuern tun. Der Ausdruck ist so viel wie כְּלֶכְתְּךָ: vgl. LXX und Targum. Doch ist כי in dieser Verbindung nicht identisch mit der gleichlautenden vieldeutigen Konjunktion, denn letztere ist in temporellem Sinne bei folgendem Perf. unhebräisch. כי, wie es hier gebraucht ist, ist כ zum selbständigen Wörtchen entwickelt; sieh zu Gen. 3, 19. Für die „Heldengeschichten aus der frühern Königszeit“, aus denen unser Stück angeblich stammt, ist dieses der nachexilischen Sprache angehörende כי freilich zu spät. Allein die Zugehörigkeit dieses Stückes kann nur Sache der Vermutung sein, der späte Gebrauch der Partikel in diesem Stücke aber ist Tatsache. Auch der Ausdruck בחזקה gehört der spätern Sprache an und kommt nur in Umarbeitungen und redaktionellen Zusätzen vor.

2. מה hat hier und V. 3 verneinenden Sinn, vgl. zu 1. K. 12, 16, und מה עתה ist so viel wie: noch nicht. Dieser Sinn entsteht aus dem Begriff „schon“, den עתה nicht selten ausdrückt; vgl. z. B. V. 6. ככם ist in der Prosa die ausschliessliche Form; das vollere כמוכם ist poetisch und findet sich überhaupt nur Hi. 12, 3.

3. Die Ausdrucksweise in ורפתה רוחם מעליו ist sonst im A. T. nirgends anzutreffen. Sie muss äusserst spät und schon mehr jüdisch sein als hebräisch.

4. Dieses Stück liegt uns in einer spätern Umarbeitung vor. In ihrer jetzigen Gestalt bildet die Erzählung die Fortsetzung der Beschreibung des ersten Kriegszugs gegen die Midjaniter. Ursprünglich aber beschäftigte sich diese Erzählung mit einer andern Begebenheit. Das sieht man schon aus den zwei auf einmal auftauchenden Figuren in der Person von Sebah und Zalmuna. Ferner, im Vorhergehenden war es hauptsächlich das midjanitische Volk, gegen das die Israeliten kämpften, und die beiden Fürsten dieses Volkes, Oreb und Seëb, wurden nur beiläufig erwähnt, um die beiden von ihnen benannten Ortschaften zu erklären; vgl. 7, 25. In der nun folgenden Erzählung dagegen spielen die beiden Fürsten, Sebah und Zalmuna, die Hauptrolle, denn nach V. 2 sind es sie, die Gideon verfolgt, nicht die Midjaniter als Heer oder Kriegsschar. Sieh zu V. 19. Für ורדפים wollen manche Erklärer ורעבים lesen, doch ist nur die Recepta allein richtig. Der Ausdruck ist hier so viel wie: und in Eile die Verfolgung fortsetzend; vgl. zu 3, 28. Wegen dieser Eile wurde die Bestrafung der ungastfreundlichen Aeltesten von Sukkoth vorläufig aufgeschoben; vgl. V. 7 und 9 ורעבים in Verbindung mit עיפים wäre unhebräisch; sieh zu Gen. 25, 29.

6. Für das in dieser Verbindung unhebräische הכף lies הַאַף d. i. אַף = גם + He interrog. und fasse זבח וצלמנע als Subjekt. עתה ist = schon; vgl. zu V. 2. Danach ist der Sinn des Satzes: hast du denn Sebah und Zalmuna schon in deiner Gewalt? Die Bedeutung „Faust“, die man hier dem fraglichen Substantiv gewöhnlich beilegt, ist von den Erklärern ad hoc erfunden. Denn כף bezeichnet die flache Hand, aber nicht die geballte Faust. Ueber den Gebrauch von האף in der rhetorischen Frage vgl. Gen. 18, 13. Am. 2, 11 und Hi. 40, 8*). In eben solcher Verbindung findet sich Esther 7, 8 das sinnverwandte häufigere גם. Was לצבאך betrifft, so ist das gewöhnlichere Wort für Heer חיל oder מחנה, hier aber ist צבא gebraucht, weil dieses ein zahlreiches Heer bezeichnet und es sich in diesem Falle eben darum handelt, so vielen Leuten zu essen zu geben.

---

*) Vielleicht ist auch Num. 17, 28 für das unhebräische האם zu lesen האף. Letzteres liegt an jener Stelle graphisch näher als das daselbst von mir vorgeschlagene הַאֻמנם.

7. Hier haben LXX einen wesentlich andern Text, doch ist der massoretische vorzuziehen, nur muss את קוצי המדבר וגו׳ als Apposition zu את בשרכם gefasst werden. So nennt Gideon die ungastlichen Aeltesten von Sukkoth. קוצי המדבר und ברקנים scheinen danach als Schimpfnamen im Gebrauch gewesen zu sein. Was ברקנים eigentlich heisst, und welche besondere Art Dornen unter קוצי המדבר zu verstehen sei, ist nicht zu ermitteln. Sieh zu V. 16. Die Fassung, wonach את in את קוצי המדבר וגו׳ Präposition ist und „mit“ heisst, ist unmöglich, denn die Präposition את kann nicht instrumental gebraucht werden.

11. השכוני באהלים ist nicht richtig überliefert. Das unmittelbar darauf folgende מקדם לנבח weist auf eine Oertlichkeit hin, nicht auf die Bevölkerung einer solchen. Auch das vorherg. דרך passt nur auf eine Oertlichkeit. Was der Text ursprünglich statt des fraglichen Ausdrucks hatte, bin ich jedoch nicht imstande zu sagen. Das Schlusswort ist בֶּטַח zu sprechen. Dieses kommt zwar in solchen Verbindungen gewöhnlich mit שֹׁקֵט zusammen vor, doch einmal auch ohne dieses; vgl. 18, 10. Der Gebrauch von בֶּטַח dagegen beschränkt sich auf adverbielle Bestimmungen, in denen es im Acc. steht, weshalb היה בֶּטַח unsagbar ist.

12. Die beiden Fürsten wurden gefangen genommen und nicht auf der Stelle getötet, weil Gideon auf der Rückkehr sie den Aeltesten von Sukkoth zeigen wollte; vgl. V. 15. Am Schlusse ist mit andern הֶחֱרִים für החריד zu lesen.

13. Auch hier ist der Text stark beschädigt. Nicht nur ist der Ausdruck מלמעלה החרס unerklärlich, sondern auch der Zusatz בן יואש unbegreiflich. Denn in der Gideonerzählung wird der Held an dreissigmal genannt, aber, wenn man von dem Schluss V. 32 und von V. 29, wo er ירבעל heisst, absieht, nur zweimal mit diesem Zusatze, einmal 6, 29, wo es um seine Identifizierung sich handelt, und das andere Mal 7, 14 im Munde des midjanitischen Traumdeuters. Unser Vers lautet wie der Schluss der Erzählung. Vielleicht, dass er anfangs eine Variante zu V. 29 war und später irgendwie hierher geriet.

14. Hier ist der Vers falsch abgeteilt, denn das erste סכות sollte mit Athnach stehen, sodass וישאלהו mit dem Folgenden verbunden wird. וישאלהו ויכתב ist dann so viel wie: und auf sein Verlangen schrieb er auf. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gen. 12, 20 ויצו .. וישלחו. Ex. 36, 6 ויצו ויעבירו. Neh. 13, 9 וָאֹמְרָה ויטהרו.

15. Auch hier ist הַאַף für הַכַּף zu lesen; sieh oben die Bemerkung zu V. 6.

16. Streiche die Worte ואת קוצי המדבר ואת הברקנים, die aus V. 7 hier eingedrungen sind. Das Eindringen dieser Worte hat in unserem Verse eine weitere Korruption zur Folge gehabt, denn für das widersinnige וידע בהם ist zum Teil nach den alten Versionen zu lesen וַיָּדָשׁ אֹתָם ואת. Das Womit ist danach nicht genannt.

18. איפה heisst hier nicht wo? sondern wie beschaffen? Aehnlich und nur um eine Schattierung verschieden ist die Partikel Jes. 49, 21 gebraucht. Sieh zu dieser Stelle. בתבור ist hier unmöglich das ursprüngliche Wort. Der Berg Tabor kann an dieser Stelle nicht gemeint sein. Eine Stadt dieses Namens gab es allerdings, aber die lag im Stamme Sebulon, und die Brüder Gideons, von denen nach V. 19 hier die Rede ist, müsssn nicht nur im Stamme Manasse, ihrem Stamme, sondern mit Gideon in Ophra wohnen. Aus demselben Grunde passt auch das von Budde vorgeschlagene בתבץ nicht. בטַבּור wiederum, wie Moore lesen will, ist zu allgemein. Ich vermute, dass der Text ursprünglich לְתֹאַר las, mit ל, das die nähere Beziehung bezeichnet. Danach wäre der Sinn der Frage: wie waren die Männer, die ihr erschlagen habt, von Gestalt? Das heisst, wie sahen sie aus? Im zweiten Halbvers ist אחד nach mehrern der alten Versionen zu streichen. Doch ist die Sache damit allein nicht abgetan; man muss auch אֲדֹנִי statt בני lesen. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst אד wegen der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden אר irrtümlich wegfiel, worauf ני nach falscher Vermutung zu בני ergänzt wurde. Der Sinn ist dann: sie sahen aus wie du, ganz wie unser königlicher Herr. Die in Todesangst vor Gideon stehenden Gefangenen hoffen, ihn durch diese schmeichelhafte Anrede milder zu stimmen, worauf ihr Schicksal sich günstiger gestalten würde. Wäre hier von Prinzen die Rede, so müsste es בני מלך, ohne den Artikel heissen. Ueber das Suff. Sing. in אדני, obgleich die Redenden eine Mehrheit sind, sieh zu Gen. 23, 6.

19. אחי בני אמי ist = meine Halbbrüder mütterlicherseits. Wären Vollbrüder gemeint, so würde es bloss אחי heissen. Was die Sache betrifft, so erfahren wir hier indirekt den Grund, warum Sebah und Zalmuna von Gideon verfolgt wurden. Es scheint, dass diese beiden Häuptlinge in Ophra, der Vaterstadt Gideons in dessen Abwesenheit auf irgendeinem Raubzug eingefallen waren und den Ort ausgeplündert hatten, wobei etliche der Stadtbewohner, die sich

widersetzt, erschlagen wurden. Gleich darauf erfuhr Gideon auf dem Wege von dem Ueberfall und machte sich auf die Verfolgung der Feinde, die er einholte und gefangen nahm. Bei einer Unterredung mit ihnen findet Gideon aus, dass seine Brüder beim Ueberfall ums Leben kamen. Dass Gideon die beiden Häuptlinge nicht getötet haben würde, wenn sie seine Brüder nicht erschlagen hätten, mag wahr sein oder auch nicht. Denn Gideon mag raffinierter Weise dieses gesagt haben, bloss um den Gefangenen durch das Gefühl, dass sie selber an ihrem Tode schuldig sind, die letzten Augenblicke ihres Lebens zu verbittern. Sieh zu 1 K. 14, 12 und 2. K. 25, 7.

20. Der Grund, warum der angeredete Sohn Gideons als sein Erstgeborener beschrieben ist, und warum wir über diesen Befehl, der zu nichts führt, überhaupt etwas erfahren, wird aus der Bemerkung zu V. 31 erhellen.

21. Wer hier mit גבורתו sich zufrieden gibt, zeigt keinen sehr wählerischen Geschmack. Denn „wie der Mann, so seine Kraft“ gibt in diesem Zusammenhang keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn, weil nicht viel Kraft dazu gehört, einen entwaffneten und höchst wahrscheinlich auch gefesselten Gefangenen niederzumachen. Ferner, wenn es sich bloss um einen kräftigern Mann gehandelt hätte, leuchtet nicht ein, warum die Gefangenen von Gideon selbst getötet sein wollten, da irgend ein Krieger, der älter und kräftiger war als Gideons Erstgeborener genügt haben würde. Endlich heisst גבורה, namentlich in der gemeinen Prosa, nicht Kraft, sondern Macht oder Tapferkeit. Buddes Emendation כי איש גבור אתה greift zu tief in den Text ein und ist noch dazu nicht besser als die Recepta, denn es lassen sich dagegen dieselben Einwände erheben. Für גבורתו ist הֲרֵגָתוֹ zu lesen. Alles andere bleibt dabei ungeändert. Dann ist der Sinn der: wie der Mann, so seine Tötung; das heisst, ein gefangener Häuptling sollte nur von dem siegreichen Häuptling selbst getötet werden. Bei diesem Vergleich kann כן sehr gut entbehrt werden; vgl. Ez. 16, 44 כאמה בתה. Dass man viel darum gab, von wem man getötet wurde, zeigt 9, 54. Aus dem zweiten Halbvers scheint hervorzugehen, dass der siegreiche Feldherr auf die Beute, die dem feindlichen Feldherrn abgenommen wurde, ein persönliches Recht hatte.

24. Diese Bitte Gideons will in Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden gefasst sein. Der Sinn der Antwort Gideons ist virtuell der: die Krone mag ich nicht; dagegen will ich mir

von euch etwas anderes erbitten. Für שללו ist hier und im folg. Verse מִשללו zu lesen. Mem ist beidemal wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen.

26. Hier passt der zweite Halbvers zum ersten keineswegs; besonders stört ובגדי הארגמן, da man lauter Bezeichnungen für goldene Schmucksachen und keine für Kleider erwartet. Auch ist von נטיפות und ענקות im Vorherg. gar nicht die Rede gewesen, und die שהרנים trugen nach V. 24 die Kamele der Häuptlinge am Halse, nicht die Häuptlinge selber. Es ist daher das Ganze von והנטיפות an bis הענקות incl. zu streichen. Die fraglichen Worte geben sich schon durch die zu ש verkürzte nota relat. in שעל als späteren Einschub zu erkennen. Bei obiger Emendation des Textes gibt unser Vers das Gewicht des goldenen Schmuckes an, den die israelitischen Krieger ihrem Feldherrn von ihrem Anteil an der Beute schenkten, abgesehen von den goldenen Sachen an den Kamelen der Häuptlinge, die ihm nach bestehendem Brauche zufielen; sieh die Schlussbemerkung zu V. 21. Das Gewicht der Ohrringe ist hier besonders angegeben, damit sich der Leser daraus ein Begriff von der Stärke der vernichteten feindlichen Kriegsschar bilden kann.

27. Der Ausdruck בעירו statt בביתו zeigt, dass Gideon diesen Ephod nicht für seinem eigenen Privatgebrauch behielt, sondern ihn den Bürgern der Stadt widmete. כל ישראל שם heisst alle Israeliten der Umgegend.

29. וילך ist adverbial mit וישב zu verbinden und der Sinn des Ganzen danach der: sodann blieb Jerubbaal, der Sohn Joas', fortwährend daheim, das heisst, er liess sich nicht mehr in einen Krieg ein. Ueber וילך sieh zu Deut. 31, 1 und über וישב בביתו zu Jes. 37, 37 und besonders zu 2 K. 14, 10.

30. Nach dem Zusammenhang scheint יצאי ירך פ׳ hier speziell Bezeichnung für Kinder von einer legitimen Frau zu sein, im Unterschied von Kindern, die man von einem Kebsweib hat.

31. וישם wird hier in moderner Zeit allgemein so wiedergegeben, wie wenn ויקרא stünde. Dies ist jedoch falsch und bekundet unzulängliche Kenntnis des Hebräischen. Denn es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen den Redensarten קרא את שם פ׳ und שום את שם פ׳. Der Unterschied ergibt sich aufs klarste aus 2 K. 17, 34 und Neh. 9, 7, den einzigen zwei Stellen, wo letztere Redensart sich wieder findet. Nach den genannten zwei Stellen ist שום שם פ׳ insofern von קרא שם פ׳ verschieden, als es nicht wie dieses

die Benennung eines neugeborenen Kindes ausdrückt, sondern die Beilegung eines vorbedeutenden Ehrennamens, den eine Person in einer spätern Epoche ihres Lebens erhält, wie dies bei dem Namen Abraham statt Abram und Israel statt Jacob der Fall war; sieh Gen. 17, 5 und 32, 29.

Wenn man nun die fragliche Redensart also richtig fasst und ein wenig zwischen den Zeilen zu lesen versteht — eine Fähigkeit, die hebräische Schriftsteller bei ihren Lesern vielfach voraussetzen — wird man in dem letzten Teile der Gideongeschichte bedeutende Darstellungskunst finden. Im Folgenden will ich nur auf die Hauptzüge aufmerksam machen und das Uebrige der Phantasie des Lesers überlassen.

Die Israeliten boten nach unserer Erzählung dem Gideon nach seinem glänzenden Siege über die Midjaniter die Krone erblich an, die er nicht annahm; vgl. V. 22 und 23. Die Abweisung der angebotenen Krone war jedoch nur auf den ersten generösen Impuls geschehen. In der Folge besann sich Gideon, der inzwischen an die Herrschaft sich gewöhnt hatte — denn ein Suffet war unter den Israeliten im Grunde nichts weniger als ein König ohne den Titel eines solchen — eines andern, und ein erbliches Königtum schien ihm gar nicht übel. Für sich selbst konnte er nach der öffentlichen Weigerung das Königtum nicht mehr wünschen, aber für seinen erstgeborenen Sohn würde er diesbezügliche Hoffnungen haben hegen können, wenn dieser dafür sich geeignet hätte. Doch sein legitimer Erstgeborener war zu jung und dazu gar nicht kriegerisch*); vgl. V. 20. Unter diesen Umständen fiel Gideons Wahl auf seinen Sohn von der Konkubine. Dieser — wie er ursprünglich und eigentlich hiess, ist uns nicht gesagt — war nicht nur älter, sondern, wie seine spätere Karriere zeigt, auch sehr kriegerisch, ein feuriger Geist und ehrgeizig über das Grab hinaus — vgl. 9, 54 — ganz das Ideal eines Königs für die Antike. Nachdem Gideon diese Wahl getroffen hatte, tat er sie dem fürs Königtum auserwählten Sohne kund, indem er ihm den Ehrennamen

*) Dass auch die andern legitimen Söhne Gideons durchaus untapfer waren, sieht man daraus, dass sie später nach dem Tode des Vaters, als sie alle nicht mehr zu jung waren, als der jüngste von ihnen schon wie ein Mann redete, vgl. 9, 5—20, alle siebzig von einer Handvoll Leuten sich abschlachten liessen. Ich sage von einer Handvoll Leuten, denn für die Bagatelle von siebzig Sekel, die er von den Burgern von Sichem erhielt, konnte Abimelech selbst nach damaligen Verhältnissen kaum ebensoviel Leute dingen; vgl. 9, 4.

Abimelech beilegte, der nach Ausdrücken wie אבי ישב אהל, Gen. 4, 20, und אבי כל תפש כנור, Gen. 4, 21, hebräisch so viel ist wie: erster König seines Volkes.

32. Für בעפרה hat man בעפרת zu lesen. Manche Erklärer behalten בעפרה und streichen אבי העזרי, was aber kaum richtig ist. Denn bei Angaben der Begräbnisstätte genügt nicht der Namen der Stadt allein, sondern es wird in der Regel auch die Gegend, in der diese liegt, angegeben; vgl. 2, 9. 12, 12. 15.

35. ירבעל גדעון ist = Jerubbaal, vormals Gideon genannt. Näheres über solche Verbindungen sieh zu Gen. 16, 12.

IX.

2. שבעים איש ist insofern gerechtfertigt, als der eine Sohn Gideons, der zur Herrschaft gelangen würde, wenn seine Brüder alle am Leben bleiben sollten, nicht nur diese versorgen und um sich schadlos zu halten die Ausgaben von seinen Untertanen erpressen müsste, sondern auch allen seinen nächsten Angehörigen grosse Macht einräumen würde. Danach gibt Abimelech in dieser Rede seine Absicht kund, alle seine Brüder aus dem Wege zu schaffen. Dass die Bürger von Sichem seine Worte so fassten, zeigt das Geld, das sie ihm darauf gaben, und das sonst unnötig gewesen wäre. Der zweite Halbvers ist nicht Fortsetzung der den Verwandten Abimelechs in den Mund gelegten Rede, die sie zu der gesamten Bürgerschaft Sichems sprechen sollten, sondern Subjekt zu וזכרתם sind die Verwandten Abimelechs.

Die direkte Rede in dem von diesem Verbum abhängigen Satze wäre auch bei der anderen Fassung richtig — vgl. zu Gen. 50, 5 — aber der Ausdruck עצמכם ובשרכם passt nur mit Bezug auf die nächsten Verwandten und Angehörigen Abimelechs. Mit Bezug auf die andern Bürger Sichems, die bloss seine Landsleute waren hätte Abimelech höchstens sagen können אחיכם אני; vgl. V. 3b.

4. ריקים bezeichnet eigentlich Leute, die nichts besitzen, vgl. zu Ruth 1, 21, daher Proletarier. Im Altertum aber, wo wegen Mangels an Industrie es sehr schwer war Arbeit zu bekommen, musste der Proletarier eine gefährliche Person sein, die für geringe Belohnung zu irgend einer Gewalttat sich hergab.

5. על אבן אחת besagt das gerade Gegenteil von dem, was Hitzig, Gesch. S. 115, und Moore darunter verstehen. Der Ausdruck hängt zusammen mit einer eigentümlichen Vorstellung der Hebräer über den Mord. Das vergossene Blut dachte man sich,

schreit zum Himmel; vgl. Gen. 4, 10. Wenn aber solches Blut zugedeckt, buchstäblich, z. B. mit Erde zugedeckt wird, schreit es nicht; sieh zu Gen. 37, 26. Lev. 17, 13 und Hi. 16, 18. Ganz besonders aber schreit das Blut zum Himmel, wenn es nicht auf die Erde, von der es leicht absorbiert würde, sondern auf einen Felsen oder Stein vergossen wurde; vgl. Ez. 24, 7. 8. Aus diesem Grunde ist Blut auf einen Felsen oder Stein vergiessen hebräisch so viel wie: einen Mord begehen, unbekümmert darum, dass das vergossene Blut zum Himmel schreit, mit anderen Worten, ohne sich im geringsten ein Gewissen daraus zu machen.

אחת beruht wahrscheinlich auf Missverständnis der Redensart und ist darum zu streichen. Wenn jedoch das Wort ursprünglich ist, so ist es entweder unbetont und על אבן אחת = englisch upon a stone, oder aber das Zahlwort ist betont und dient dazu, den durch על אבן bezeichneten Begriff insofern zu steigern, als das Blut von siebzig Menschen, auf einen einzigen Stein vergossen, eine grosse Lache bildet, die nicht so bald versickert oder austrocknet und darum lange gewaltig um Rache zum Himmel schreit.

Dass Jotham dem allgemeinen unter den Söhnen Gideons angerichteten Blutbad nur zu dem Zwecke entkommt, uns seine schöne Fabel, eines der ältesten Denkmäler der israelitischen Literatur, vorzutragen, braucht wohl kaum erst gesagt zu werden. Jotham ist der jüngste der Söhne Gideons, und ihn lässt die Sage entkommen, weil sie dem Gerechtigkeitsgefühl des Menschen Rechnung trägt. Auch bei dem allgemeinen Blutbad, das Athalia unter ihren Enkeln anrichtet, ist es allem Anscheine nach der jüngste, der dem traurigen Schicksal seiner Brüder entkommt; vgl. 2 K. 11, 1. 2 und 12, 1.

6. בית מלוא verstehen die meisten Erklärer im Sinne von „Insassen von Millo“, in der Vermutung, dass מלוא Name einer Burg oder eines Kastells in Sichem ist. Aber בית kann nicht heissen „Insassen.“ Am sichersten fasst man בית מלוא im Sinne von „Familie Millos.“ מלוא wäre danach der Name des Grossvaters Abimelechs mütterlicherseits, an dessen Familie oder Clan Abimelech um Fürsprache bei den Bürgern von Sichem sich gewendet hatte; vgl. V. 1.

7. Es ist seltsam, dass ein Forscher wie Kuenen es nötig gefunden hat, die Möglichkeit, dass die Stimme des auf dem Gipfel des Berges Gerisim stehenden Jotham in Sichem gehört wurde, zu bestreiten. Aber der Geist der Sage hört Alles, in noch so

grosser Entfernung. Es ist dies übrigens nicht der einzige Fall dieser Art im Alten Testament; sieh 1 Sam. 26, 13 und 2 Sam. 2, 25. 26. In allen drei Fällen ist es ein Feind, der von einer Anhöhe aus angeredet wird. Die einzige Erklärung dafür ist, dass man glaubte, die Stimme eines auf einer abschüssigen Anhöhe stehenden Menschen ebenso naturgemäss nach unten gelangen müsse, wie irgend ein Körper, den man oben fallen lässt, wenn die Entfernung noch so gross ist. Vom Gegenteil hat sich in der ältern Zeit kein Hebräer überzeugt; denn die alten Hebräer gaben sich mit dergleichen Experimenten nicht ab. Darum, wenn jemand einen anreden wollte, an den er nahe heranzukommen fürchtete, stieg er, wo es anging, auf die nächste Anhöhe, während der Angeredete unten stand.*) Später, als man von der Unrichtigkeit dieses Glaubens überzeugt war, hatte er schon seinen Einfluss auf die Phraseologie geübt und in der Sprache eine Redensart geschaffen, die, absurd wie sie dann erscheinen musste, daraus nicht mehr zu entfernen war. Und so kommt es, dass „vom Gipfel eines Berges jemand anreden“ hebräisch so viel ist wie: zu ihm in sicherer Entfernung sprechen, doch so, dass man von ihm eben noch gehört werden kann. Unser Verfasser wählte für diesen Zweck den Berg Gerisim, weil dieser den angeredeten Bürgern von Sichem der nächste Berg war.

Nach der obigen Auseinandersetzung will hier mit וישא קולו nicht gesagt sein, dass Jotham bei dieser Gelegenheit lauter sprach als sonst, sondern der Ausdruck heisst, wie gewöhnlich, er machte von seiner Stimme Gebrauch, liess sich hören; sieh zu Gen. 39, 15.

8. הלך hat hier keine selbständige Bedeutung, dass heisst, es drückt nicht eine Bewegung aus. Ein Verbum der Bewegung ist hier schon deshalb ausgeschlossen, weil all die im Folgenden angeredeten Pflanzen unter den Bäumen sich befinden, es daher keiner Bewegung bedarf, um sie anzureden. Ausserdem müsste, wenn הלך hier selbständige Bedeutung hätte, darauf auch gesagt sein, dass die Bäume zu den verschiedenen angeredeten Pflanzen kamen, mit andern Worten, es müsste bei jeder von diesen heissen ויבאו

*) Hierher gehört eigentlich auch die Gesetzgebung auf dem Sinai. Denn nahe an JHVH durften die Israeliten nicht herankommen, und doch sollten sie die Offenbarung aus seinem eigenen Munde vernehmen. Darum sprach JHVH die zehn Worte von dem Gipfel eines Berges aus, an dessen Fusse die Israeliten aufgepflanzt waren.

ויאמרו . . . . אל. הלך ist hier adverbialisch mit dem davon abhängigen Inf. gebraucht, dem es ungefähr dieselbe Färbung gibt wie englisch „to go“ in „to be going to do“. Der Sinn ist: die Bäume waren daran, sich einen König zu wählen. Aehnlich und nur um eine Schattierung verschieden ist der Gebrauch von הלך Gen. 25,32. Sieh dort unsere Bemerkung.

9. Für הֶחֳדַלְתִּי bieten drei Ausgaben hier und im Folgenden durchweg הֶחֱדַלְתִּי als Hiph., was aber schwerlich richtig ist, da Hiph. von חדל sich sonst nirgends findet. Die Massora hält das Wort für Kal mit vorgeschlagenem He interrog. Durch die anomale Vokalisierug des ersten Radikals will die Massora den Konsonanntenbestand des Wortes in Zweifel ziehen. Vielleicht vermutete sie החסרתי. Was hier auffiel ist der transitive Gebrauch von חדל, der allerdings ausser hier sich nicht nachweisen lässt; sieh zu Hi. 3, 17. Dieses einfache Perf. am Anfang der Rede kann höchstens im Sinne des Präsens verstanden werden. Dagegen kann והלכתי als Perf. consec. gefasst werden und als solches, an ein Perf. mit Präsensbedeutung sich anschliessend, die Modalität haben, die wir durch „sollen“ ausdrücken. חדל aber heisst hier nicht lassen oder aufgeben, denn dies kann der Baum einerseits mit Bezug auf seinen Ertrag kaum tun, andererseits braucht er es auch nicht zu tun, wenn er die ihm angebotene Krone annehmen wollte, da der König neben den Geschäften der Regierung auch ein Privatgeschäft besorgen kann. Unser Verbum heisst hier ermangeln, nicht haben. Was nun לנוע על העצים betrifft, so pflegt man den Ausdruck wiederzugeben „um über die Bäume zu herrschen“, und zwar weil נוע eigentlich „schweben“ bedeute und über etwas schweben so viel sei, wie über es herrschen. Nicht übel! Dazu heisst נוע niemals „schweben“, — auch Hi. 28, 4 nicht, wie dort gezeigt werden soll — sondern nur sich bewegen, in Bewegung sein. Nowack wird hier fertig, indem er sagt: „נוע bezeichnet an sich nichts als das Schwanken der Bäume des Waldes im Winde, vgl. Jes. 7, 2, der Begriff der Herrschaft liegt demnach nur in על“. Damit mag sich derjenige zufrieden geben, dessen Studium des A. T. auf die Quellenscheidung sich beschränkt; wer aber auch den hebräischen Text seinem Wortsinn nach verstehen will, der muss wahrlich eine solche Erklärung, die nicht nur sprachlich absurd ist, sondern auch aller Vernunft spottet, als eine lächerliche Auskunft verwerfen. Tatsächlich heisst נוע, ebenso wie das sinnverwandte נוד, nicht nur sich bewegen, sondern auch sich fortbewegen, herumgehen; vgl. Am. 4, 8 und

8, 12. Aus dem Begriff der Fortbewegung oder des Herumgehens entsteht für den Hebräer der Begriff „betteln“, weil der Bettler herumziehen muss, um sich die nötige Nahrung zu verschaffen; sieh K. zu Ps. 12, 9. 59, 7. 12. 16. Danach ist der Sinn der: ermangle ich etwa usw., dass ich bei den Bäumen betteln gehen sollte? Mit Ausnahme des Dornenbusches, geben alle Pflanzen, denen das Königtum angeboten wird, mutatis mutandis, dieselbe Antwort. Danach ist der Sinn der Fabel der: nur wer nichts besitzt, mag König werden und von der Gemeinde leben, nicht aber wer Besitztum hat. Denn in den ältesten Zeiten lebte der König von den Gaben der Gemeinde. Wenigstens war dies so unter den Israeliten; vgl. 1 Sam. 10, 4. 27. 16, 20. Abimelech hatte als Sohn Gideons von einem Kebsweib vom Vater nichts geerbt und war daher ganz mittellos. Er besass nicht einmal die für sein Unternehmen nötige geringe Summe von siebzig Sekel und musste sich dieselbe von den Bürgern von Sichem geben lassen; vgl. V. 4.

Die Fabel ist nicht eigens für die hier angegebene Gelegenheit gedichtet, sondern vom Verfasser in der ältern Literatur vorgefunden und daraus für seinen Zweck entlehnt worden; sonst würde sie für den vorliegenden Fall vollkommener passen. Gideon im Augenblick, wo er die ihm angebotene Krone zurückwies, würde der Vortrag dieser Fabel bei Weglassung des Dornenbusches Ehre gemacht haben. Aber aus dem Munde Jothams kommend, erinnert unsere Fabel zu sehr an den Fuchs und die Trauben.

16. Mit Recht streichen die meisten der bedeutenden Kritiker V. 16b—19a. Sieh aber zu V. 19.

18. Im zweiten Halbvers ist על zu streichen und בעלי שכם als Vokativ zu fassen; vgl. V. 7. Auch V. 6 und 16 hat das Verbum kein derartiges Komplement. In dieser Fassung stimmt unser Vers zu V. 22, wonach Abimelechs Herrschaft sich nicht auf Sichem beschränkte, sondern über ganz Israel erstreckte.

19. Sieh zu V. 16. Aber auch der zweite Halbvers muss mitgehen, weil seinem zweiten Satze in der Fabel nichts entspricht, und weil die Strafe Abimelechs in der Rede an die Bürger von Sichem nicht in Betracht kommen kann.

20. Sieh die vorherg. Bemerkung. Wenn man 19b mitstreicht, ist der Nachsatz zu 16a als selbstverständlich ausgelassen. So etwas darf in einem zwiefachen Bedingungssatz geschehen; vgl.

Ex. 32, 32 und sieh zu Gen. 4, 7. Der zweite Halbvers muss auch hier gestrichen werden, aus denselben Gründen wie V. 19b.

21. נוס heisst dasselbe wie ἀποφεύγειν, während ברח im Griechischen ἀποδιδράσκειν entspricht. Demnach ist וינס יותם ויברח so viel wie: darauf machte sich Jotham schnell davon, und als er einen solchen Vorsprung gewonnen hatte, dass er von den Sichemitern nicht mehr eingeholt werden konnte, nahm er sich in Acht, dass keiner die Richtung merke, die er jetzt einschlug.

24. Für לשום wollen manche Erklärer לשוב lesen, doch ist dieses durchaus nicht nötig. שים על heisst ebenso wie נתן על und שית על, einem etwas zur Last legen und ihn dafür zur Verantwortung ziehen; vgl. zu Ex. 5, 14.

25. Für לו ist להם zu lesen und das Suff. auf בעלי שכם zu beziehen; vgl. Jos. 8, 2. Die Antizipierung des Nomens durch das Suff. ist hier erträglich, weil בעלי שכם kurz vorher vorkommt. Für מארבים ist אֹרְבִים zu lesen und 20, 29 zu vergleichen. Mem ist hier aus dem Vorhergehenden verdoppelt. Piel von ארב war nicht im Gebrauch; sieh zu 2 Chr. 20, 22.

26. Für ויעברו ist entschieden וַיֵּשְׁבוּ zu lesen. עבר mit ב der Ortschaft kann nur heissen durchreisen oder durchmarschieren, um nach einer andern Gegend zu gelangen, nicht aber übersiedeln, welche Bedeutung man dem Ausdruck hier gibt. Im zweiten Halbvers heisst ויבטחו בו nicht „und sie gewannen Vertrauen zu ihm", wie Kittel in der Uebersetzung von Kautzsch den Ausdruck wiedergibt, sondern sie verliessen sich auf ihn, rechneten auf seine Hilfe für den Fall es zum Kampf gegen Abimelech kommen sollte. Denn Gaal war nicht allein gekommen, sondern mit seinen Brüdern, das heisst, mit seinen Anhängern.

27. ויקללו heisst nicht sie fluchten, sondern sie sprachen mit Verachtung von; vgl. zu Ex. 21, 17.

28. Die beiden Fragen מי אבימלך und מי שכם sind nicht jede für sich zu fassen, sondern zu einander in Beziehung zu bringen, denn der Sinn ist: welchen Anspruch hat Abimelech auf Sichem? Der Ausdruck וזבל פקידו ist durch Dittographie aus dem Vorherg. und dem Folg. zugleich entstanden und darum zu streichen. Sebul kann hier nicht in Betracht kommen. Für עבדו את ist zu lesen וְעָבְדוּ אתו. Der zweite Halbvers ist = so hätten ihm die Sichemiter zur Zeit Hemors dienen sollen, das heisst, er hat sich um das jetzige Sichem ebensowenig ein Verdienst erworben, um dessentwillen wir ihm dienen sollten, wie er, jetzt lebend, für das Sichem

vor mehrern Jahrhunderten etwas getan haben kann, um dessen Herrscher zu werden. Nach der sonstigen jüngsten Fassung ist אנשי חמור so viel wie: alter Adel Sichems, was der Ausdruck aber nicht heissen kann. Denn אנשי פ׳ kann nur mit Bezug auf einen Herrscher oder Befehlshaber gesagt werden, der mit den durch das nomen regens bezeichneten Personen koexistierend ist.

29. Ueber בידי mit Bezug auf eine Kriegsschar, die der Besitzer der Hand befehligt, vgl. Num. 31, 49. ואסירה וגו׳ ist = da wollte ich den Abimelech seiner Herrschaft entsetzen; vgl. 1. K. 15, 13. Vertreiben kann Hiph. von סור nicht heissen. Für ויאמר לאבימלך ist לאמר אבימלך zu lesen und das Nomen als Vokativ zu fassen. Diese Emendation ist nötig, weil der zweite Halbvers, wie gleich erhellen wird, nur eine Epexegese zu dem unmittelbar Vorhergehenden bildet. רַבֵּה mit accentuierter letzter Silbe ist keine hebräische Form. Das Wort will Imperat. Piel sein, zugleich aber drückt die Massora durch dessen anomale Vokalisierung ihren Zweifel darüber aus. Und dieser Zweifel ist in der Tat sehr begründet, da man hier statt Piel Hiph. von רָבָה erwarten sollte. Denn ersteres heisst nur grossziehen oder (vom Preise) hoch stellen, aber nicht zahlreich machen. Ferner passt zur üblichen Fassung weder צבאך noch צאה. Statt des erstern müsste es לְךָ צָבָא heissen, und was letzteres betrifft, so wird wohl V. 38. 39 יצא mit Bezug auf Gaal gebraucht, der bis dahin innerhalb der Mauern des in Rede stehenden Sichem sich befand, aber Abimelechs Heranziehen wird durch dieses Verbum in unserer ganzen Erzählung nirgends ausgedrückt. Man spreche רַבָּה als Fem. von רב und beziehe das Adjektiv auf צבאך, denn צבא heisst hier nicht Heer, sondern Frist, bestimmte Zeit, und in diesem Sinne — aber nur in diesem Sinne allein — ist dieses Substantiv fem.; vgl. Jes. 40, 2 und Dan. 8, 12. Nach der Angabe der Wörterbücher kann צבא so nur sensu malo gebraucht werden, vom Elend des Lebens, was aber nicht wahr ist. Der Ausdruck ist vox media. Waw in וצאה endlich ist = arab. ف. Danach heisst der zweite Halbvers: zu ihm sagend, Abimelech, deine Zeit hat lange gedauert, d. i., du hast lange genug gewirtschaftet, nun aber quittiere. Mit „quittieren“ ist gemeint das Zurückziehen der Regierungsbeamten aus Sichem. Von einem Heere Abimelechs ist also an dieser Stelle gar nicht die Rede. Dass Gaal an seine Prahlerei die Bedingung eines ihm zu Gebote stehenden Heeres knüpft, verschlägt nicht viel. Denn nur wenn er für einen möglichen Kampf gegen Abimelech die nötige Mannschaft hätte, könnte Gaal es wagen, ihm

die Herrschaft zu künden. Auch spricht V. 38b keineswegs gegen unsere Fassung. Denn nur wenn Gaal von der Kriegsmacht Abimelechs verächtlich dachte, durfte er sich erdreisten, ihm die Herrschaft aufzusagen.

31. In בתרמה, dessen Aussprache zweifelhaft ist, ist ב stammhaft. Ob die Endung â den casus obliq. oder, wie die Accentuierung des Nomens andeutet, dessen Geschlecht bezeichnet, lässt sich nicht sagen. In dieser Ortschaft befand sich Abimelech zur Zeit, und dorthin sandte Gaal die Boten. Im zweiten Halbvers ist für das unmögliche צרים zu lesen מְצֵרִים, als Part. Hiph. von צרר. Mem ist durch Haplographie weggefallen. מצרים עליך את העיר ist = sie machen die Stadt zu enge für dich, dass heisst, sie verdrängen deine Herrschaft aus der Stadt. Allerdings kommt dieses Hiph. sonst in transitivem Sinne nicht vor, doch kann dies bloss Zufall sein, während Kal so gebraucht völlig undenkbar ist.

34. ארבעה ראשים, während sonst ein Heer in שלשה ראשים geteilt wird; vgl. V. 43. 7, 16. 1 Sam. 11, 11. 13, 17. Hi. 1, 17. Auch hier hatte die Urquelle שלשה statt ארבעה. Ueber den Grund dieser redaktionellen Aenderung sieh zu V. 42.

37. Wenn הארץ richtig überliefert und nicht vielmehr הֶהָרִים dafür zu lesen ist, so heisst der Ausdruck hier „die Gegend“, nicht „das Land“.

41. Lies וַיֵּשֶׁב אבימלך בתרמה und vgl. über den Ortsnamen zu V. 31. Nach der Bekämpfung Gaals kehrte Abimelech nach seiner Residenz oder seinem zeitweiligen Aufenthaltsort zurück.

42. Mit dem folg. Verse setzt eine andere Quelle ein, die von Gaal nichts weiss und eine ganz verschindene Version von der Bekämpfung der aufrührerischen Sichemiter gibt. Um beide Versionen von einander unabhängig erscheinen zu lassen, setzte der Redaktor oben V. 34 ארבעה an Stelle von שלשה; vgl. V. 43. Unser Vers will die Ueberleitung zu der folgenden Darstellung sein, nimmt sich aber als solche sehr schlecht aus.

44. Für והראשים fordert der Zusammenhang והראש. Der Plural will dem ארבעה ראשים in V. 34 gerecht werden, was aber nach dem unmittelbar Vorhergehenden vergebliche Mühe ist.

49. Für שוכה ist שׂוֹכָה zu lesen und V. 48 zu vergleichen. Andere wollen שוכתו lesen, was aber nicht recht passt. Das Suff. possess. wäre in der gemeinen Prosa insofern unpassend, als der Zweig, bevor ihn ein Mann abschnitt, noch nicht sein war.

53. וַתָּרִץ will Hiph. sein. Nach sonstiger Analogie müsste das Wort וַתָּרֶץ oder וַתָּרַץ lauten, aber die Massora will, wie öfter, durch die anomale Vokalisierung die Form in Zweifel ziehen. Höchst wahrscheinlich ist וַתְּרַצֵּץ zu lesen.

54. Nach den Wörterbüchern ist מותת gleichbedeutend mit המית. Es gehört jedoch nicht viel Scharfsinn dazu, die Falschheit dieser Angabe aus unserer Stelle zu ersehen. Denn, wenn der Waffenträger es war, der den Abimelech erschlug, das heisst, wenn letzterer von der ersten Verwundung mit dem Leben davongekommen wäre, wie würde man von dem im Zustande dieser Verwundung belassenen Helden haben sagen können, dass ihn ein Weib getötet? Tatsächlich unterscheidet sich bei מות Pil. wesentlich ven Hiph. Bei ersterem denkt man an den sofortigen Tod als Resultat der Handlung, bei letzterem dagegen nur an das Verursachen des Todes, der aber auch erst nach längerer Zeit erfolgen kann. Daher kann, wie 1. Sam. 17, 50 und 51, mit Bezug auf dasselbe Objekt zuerst המית und dann מותת gebraucht werden; vgl. auch zu 1 Sam. 14, 13. Ein ähnlicher Unterschied ist zu Ex. 1, 15 zwischen Piel und Hiph. von ילד nachgewiesen worden. Danach hatte das Weib den Abimelech tötlich verwundet, und um nicht durch Weibes Hand zu sterben, forderte er seinen Waffenträger auf, ihm mit dem Schwerte den Garaus zu machen. Ueber die Sache sieh zu 8, 21.

X.

1. אחרי אבימלך ist reine Zeitangabe für das Auftreten Tolas und will nicht sagen, dass dieser eben so wie Abimelech für die Rettung der Israeliten tätig war. Denn Abimelech hatte gegen die Feinde der Israeliten gar nicht gekämpft. Aehnlich wie der beschränkte Gebrauch von אחרי hier ist der zu Jos. 9, 4 erörterte Gebrauch von גם. דודו ist nicht Appellativ mit auf Abimelech bezüglichem Suff., sondern Eigennamen; vgl. 2 Sam. 23, 24. Die genealogische Angabe über Tola scheint nicht in Ordnung, namentlich ist איש יששכר als Bezeichnung für einen einzigen Mann aus dem Stamme Issachar unmöglich richtig. Der Ausdruck könnte nur den ganzen Stamm Issachar bezeichnen; sieh zu 7, 14. איש ist wohl durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und dazwischen etwas ausgefallen.

4. Streiche ein להם und ziehe ושלשים עירים zum Vorhergehenden. Die Städte werden danach, wie die Söhne, dem Vater zuge-

schrieben. Wenn die Städte den Söhnen zugeschrieben würden, müsste der fragliche Satz als Gegensatz zu dem vorhergehenden Satze lauten ולהם שלשים עירים, die Präposition voran und mit vorgeschlagenem Waw. Für das zweite עירים lesen die Orientalen עיים, doch kann die Recepta ursprünglich sein und an das gleichlautende Wort im vorherg. anklingen wollen; vgl. in der Sprache der Mischna עֲיָרוֹת als Pl. von עיר. Die Erwähnung der Reittiere hat nur dann einen Sinn, wenn עירים hier nicht ausgewachsene Esel, sondern Eselsfüllen bezeichnet. In diesem Falle will damit indirekt gesagt sein, dass die Söhne Tolas alle noch nicht herangewachsen waren, was bei bestehender Polygamie trotz der grossen Anzahl der Söhne wohl möglich ist.

6. Für ארם ist האמרי zu lesen und 6, 10 wie auch Jos. 24, 15 zu vergleichen. Von den Göttern Arams kann zur Zeit, die hier in Betracht kommt, die Rede nicht sein, da die Israeliten dann mit den Aramäern noch nicht in Berührung gekommen waren.

8. רעץ ist ein poetisches Wort, das überhaupt nur noch Ex. 15, 6 sich findet. Das Verbum ist aber hier gewählt wegen des Gleichklangs in וירעצו וירצצו. Für בשנה ist entschieden בָּרִאשֹׁנָה zu lesen und ההיא zu streichen. Letzteres ist erst nach der Korruption des erstern eingedrungen. Tatsächlich war dies das erste Mal, dass die Israeliten in Konflikt mit den Philistern gerieten; vgl. zu 3, 31. Das ἐν τῷ καιρῷ ἐκαίνῳ der LXX beruht auf Konjektur. Die alten Dolmetscher vermuteten nämlich בְּשָׁעָה für בשנה. Allein ein Substantiv שעה kennt das biblische Hebräisch nicht.

10. Das Kethib וכי scheint mir richtig, nur muss davor ein anderer mit כי anfangender Satz ausgefallen sein. Was diese Vermutung nahe legt, ist der Umstand, dass nach dem uns vorliegenden Texte das Schuldbekenntnis der Israeliten allzu knapp erscheinen muss.

11. Im zweiten Halbvers und V. 12 erblicken die meisten Erklärer ein Anakoluth. Andere verfahren mit dem Texte nach Willkür und stellen ihn her wie es ihnen passt, unbekümmert um das barbarische Hebräisch, das ihr Verfahren zu Tage fördert. Alle aber fassen sämtliche innerhalb des angenommenen Anakoluths aufgeführte Volksnamen als Subjekt zu לחצו. Allein diese Fassung scheitert an פלשתים. Denn, mag man das zu V. 8 vorgeschlagene בראשנה annehmen oder nicht, Tatsache ist, dass die Israeliten bis dahin noch nie unter dem Drucke der Philister standen, von dem sie JHVH befreit hätte Die sekundäre Stelle 3, 31 spricht nicht

dagegen, da nach jener Notiz Samgar im Kampfe gegen die Philister offenbar die Offensive ergriff. Hier bildet der zweite Halbvers einen vollständigen, aber prägnanten Satz für sich, und der heisst: ist nicht gegen die Aegypter und die Amoriter so viel wie gegen die Ammoniter und die Philister? mit andern Worten, kann nicht wer einst gegen die Aegypter und Amoriter geholfen, auch jetzt gegen die Ammoniter und Philister helfen? vgl. V. 7.

12. Für ומעון ist nach LXX ומדין zu lesen, wie schon andere vorgeschlagen haben. Die Kämpfe gegen die hier genannten drei Völkerschaften füllen den Zeitraum aus zwischen dem eigentlichen Eroberungskrieg gegen die Amoriter und der jetzigen Not der von den Ammonitern und Philistern bedrückten Israeliten.

15. חטאנו ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: wir bitten um Vergebung.

16. עמל ישראל heisst an dieser Stelle nicht das Elend Israels. Denn erstens ist עמל ein zu schwaches Wort für den Druck, den ein Volk von einem andern auszustehen hat, und zweitens kann das durch ותקצר נפשו ausgedrückte Gefühl nur die Folge von etwas sein, das dem Subjekte selbst, nicht von dem, das einem andern widerfährt. עמל heisst hier Zudringlichkeit, eigentlich Lästigsein, und der Sinn des Satzes ist: da wurde er überdrüssig, dass die Israeliten ihm so arg zusetzten und mit Bitten in ihn drangen. Darum musste JHVH helfen. Diese Vorstellung, dass Gott schliesslich erhören muss, wenn man ihm lange genug in den Ohren liegt, ist echt jüdisch. Vgl. zu Ps. 55, 18 und den talmudischen Spruch חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני Zudringlichkeit hilft selbst dem Himmel gegenüber; Synhedrin 105a. Sieh auch Lukas 18, 1—8.

18. שרי גלעד kann nicht Apposition zu העם sein, weshalb manche Erklärer den Ausdruck streichen. Es genügt jedoch vollkommen, wenn man, ohne so tief in den Text einzugreifen, בְּעָרֵי für שרי liest. In den Städten Gileads sprachen die Leute zueinander. Der Ausdruck אשר יחל להלחם scheint hier zu bedeuten: wer im Kriege vorangehen, das heisst, wer die Anführung übernehmen wird.

XI.

1. Die Tapferkeit Jephthas bei seiner illegitimen Abstammung hat ihre Parallele im Falle Abimelechs; vgl. 8, 31. Denn der Sohn von einem Kebsweib hatte im väterlichen Hause keine grössern Rechte als ein Bastard; vgl. Gen. 25, 6. Solche junge Männer wurden von ihren Vätern gar nicht oder nicht genug unter-

stützt und waren daher mehr oder weniger auf ihre eigenen Resourcen angewiesen. Im Altertum aber, wo es keine Industrieritter gab, wurden solche Männer kriegerische Abenteurer und mussten, um Karriere zu machen, Unternehmungsgeist und grosse, Tapferkeit entwickeln.

2. Aus dem Ausdruck בן אשה אחרת will Doornick schliessen dass Jephtha mütterlicherseits ein Kanaaniter war. Sieh aber zu Ex. 20, 3. Nach dem, was dort über אחר gesagt ist, heisst אשה אחרת nichts mehr als eine unechte, d. i., illegitime Frau. Die Vertreibung Jephthas geschah wohl noch bei Lebzeiten des Vaters.

3. לקט kommt mit Bezug auf Personen nur noch Jes. 27, 12 vor, und Hithp. davon findet sich überhaupt sonst nirgends. Ueber ריקים sieh zu 9, 4.

7. Nach V. 2 waren es die Brüder Jephthas, die ihn aus dem Vaterhause vertrieben. Hier werden die Aeltesten von Gilead dafür verantworlich gehalten, weil sie ihre Autorität nicht geltend gemacht hatten, um das Unrecht zu verhindern. Vielleicht hatte Jephtha auch bei den Aeltesten geklagt und war mit seiner Klage abgewiesen worden.

8. לכן ist hier in LXX Alex. und Luc. so wiedergegeben, wie wenn לא כן stünde, doch hat dies nichts auf sich; sieh zu Gen. 4, 15. עתה שבנו אליך ist so viel wie: nunmehr sind wir anderer Gesinnung gegen dich; vgl. die Bemerkung zu Jos. 23, 12.

9. Der zweite Halbvers bildet einen Fragesatz. Das sieht man aus der Beteuerung der Aeltesten im folg. Verse, die sonst überflüssig wäre. He interrog. fällt, besonders vor schwachen Gutturalen nicht selten weg.

10. Streiche יהיה, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist, und vgl. Gen. 31, 48. 50. 52 und 1 Sam. 12. 5, wo das Verbum in ähnlicher Verbindung fehlt. שֹׁמֵעַ ist so viel wie עד wo es sich nicht um das Sehen, sondern ums Hören handelt, also Ohrenzeuge; vgl. Jos. 24, 27. Ueber בינותינו = zwischen uns auf der einen und dir auf der andern Seite sieh die Bemerkungen zu Gen. 26, 28 und 42, 23. Das zu Bezeugende wird mit אם לא = „dass“ eingeführt, weil die Anrufung JHVHs als Zeugen einem Schwure bei ihm gleichkommt.

11. Die Neuern vermuten, dass hier ursprünglich V. 30 unmittelbar folgte, und sie verstehen daher unter דבריו das dort berichtete Gelübde. Tatsächlich aber heisst כל דבריו sämtliche Bedingungen, die Jephtha an die Aeltesten von Gilead stellte. In

Mizpa in Gilead wurde der Vertrag im Heiligtum JHVHs — denn das heisst לפני יהוה — endgiltig abgeschlossen. Ein Gelübde geloben kann man irgendwo; dazu braucht man kein Heiligtum.

13. Es ist durchaus unnötig, אתהן in אֹתָהּ zu ändern. Bei der vorausgehenden Angabe der beiden termini können mit אתהן sehr gut die dazwischen liegenden Städte gemeint sein. בשלום ist = im guten, ohne Kampf; vgl. zu Deut. 20, 10.

17. Sprich וַיֵּשֶׁב = machte Halt und vgl. zu Ex. 14, 1. Das heisst aber in diesem Zusammenhang, die Israeliten zogen nicht weiter gerade aus durch die verweigerten Gebiete, sondern schlugen einen Umweg ein.

19. מקומי heisst nicht mein Land — denn zur Zeit von der hier die Rede ist, konnten die Israeliten Kanaan noch nicht ihr nennen — sondern ist so viel wie: mein Bestimmungsort.

20. Es ist nicht nötig, hier den ersten Satz nach Num. 20, 21 zu ändern, wie die meisten der Neuern tun. Es genügt vollkommen, wenn man bloss לעבר für עבר liest, was bei vorhergehendem ל legitim ist. Dann ist die Konstruktion eine Abart von Gen. 1, 4, wobei das Subjekt des Objektsatzes des Nachdrucks halber zum Objekt des Hauptverbums gemacht ist, sodass das Ganze so viel ist wie ולא האמין סיחון לעבר ישראל בגבלו = Sihon traute dem Durchzug der Israeliten durch sein Gebiet nicht, das heisst, er glaubte nicht, dass es sich für die Israeliten um einen blossen Durchzug handelte; sieh zu Gen. 41, 15. Ueber ביהצה vgl. zu Gen. 1, 30 und Jos. 13. 18.

24. Für יורישך lies יוריש und vgl. V. b und V. 23. Das Suff. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Der Gebrauch von הוריש im Sinne von „einem etwas zum Besitze geben“ ist zu spät für diese Erzählung, in der הנחיל dafür gebraucht sein müsste. Nebenbei sei hier bemerkt, dass הוריש, das gewöhnlich, aber ungenau durch „vertreiben“ wiedergegeben wird, mit ירש nichts zu tun hat — denn dieses kann unmöglich den genannten Begriff ausdrücken — sondern von רוש kommt. Zur Form vgl. הוביש als Hiph. von בוש. רוש heisst arm, besitzlos sein, daher הוריש des Besitzes berauben; sieh zu Gen. 45, 11. Aus diesem Grunde wird in Verbindung mit unserem sehr häufigen הוריש fast stets das Weswegen angegeben, das Woher aber eigentlich nur zweimal und das sehr spät; vgl. 1, 20. Josua. 15, 14 und Hi. 20, 15. An der Josuastelle und in deren Wiederholung in unserem Buche 1, 20 kann übrigens ויורש sehr gut für ויגרש verschrieben sein, vgl. 2, 3. In

der Hiobstelle wiederum ist das Verbum offenbar bildlich gebraucht. Aus dem Begriff „des Besitzes berauben“ ergibt sich für den Dichter leicht der Begriff „aus dem Besitze vertreiben“.

25. In הטוב ist טוב Inf. absol. und dient zur Verstärkung des folgenden Partizips; vgl. in V. b הרוב. Nowack, der טוב streicht, meint, טוב könne nicht Inf. absol. sein, erklärt aber nicht warum. Nach andern ist טוב hier beidemal Adjektiv und dessen Wiederholung soll zur Steigerung des Begriffes dienen, was aber nicht richtig ist; vgl. zu Num. 3, 9. 8, 16. 19. Was die Bedeutung von טוב hier betrifft, so glaube ich nicht, dass jemand der ein gutes Recht oder seinen gerechten Anspruch hat, durch unser Wort bezeichnet werden kann. טוב heisst hier stark, eigentlich von starkem Körperbau, vgl. zu Gen. 6, 2. Der Sinn der Rede ist danach der: wähnst du dich etwa stärker als Balak war, der zu Zaubermitteln gegen die Israeliten griff, weil er nicht wagte, sich in einen Kampf mit ihnen einzulassen? ריב heisst also streiten, kämpfen, nicht rechten.

26. Für ידי ist entschieden יַד zu lesen und Ex. 2, 5. Num. 13, 29. (Deut. 2, 37.) Jer. 46, 6. Dan. 10, 4 zu vergleichen. Der Pl. von יד ist in solcher Verbindung absolut unhebräisch. Die Korruption entstand hier dadurch, dass der Abschreiber den nächsten obern Teil des Aleph für Jod ansah.

27. Für השפט lies שָׁפֹט oder שָׁפוֹט als Inf. absol., der zur Verstärkung des Verbi finiti dient. Nachdem He aus dem Vorherg. dittographiert wurde, blieb nichts übrig als השפט als Partizip mit dem Artikel zu fassen. Nacktes שֹׁפֵט wäre ein nichtssagendes Epitheton JHVHs; es müsste denn שפט צדק oder dergleichen heissen.

29. Unmittelbar vor בני עמון haben etliche Handschriften noch אל, das jedoch nicht notwendig ursprünglich ist. בני עמון kann sehr gut das Land der Ammoniter bezeichnen und als solche Bezeichnung im Acc. stehen, der von dem Begriff der Bewegung abhängt; vgl. Ez. 11, 24 und 23, 16 כשדימה.

31. והיה an der Spitze des Verses dient nicht zur blossen Einleitung des Satzes in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise, sondern hat היוצא zum Subjekt und ist mit ליהוה zu verbinden. Vor dem letztern ist jedoch dasselbe Verbum wegen der längern Entfernung wiederholt; vgl. z. B. Ex. 4, 9. Unter היוצא verstehen die alten Rabbinen auch irgend ein Tier, das herauskommen sollte, vgl. Taanith 4a, aber dazu passt מדלתי ביתי nicht recht. Gemeint ist wohl irgend eines der Kinder des Hauses; sieh zu V. 34. An die Frau des Hauses oder an einen Sklaven ist nicht zu denken.

Denn solche wurden bei keinem semitischen Volke geopfert. Der Ausdruck אשר יצא ist als Glosse zu היוצא zu streichen. Der Zweck dieser Glosse ist, der Fassung des Partizips im Sinne des Perf. vorzubeugen. Uebrigens scheint Targum יצוא als verstärkenden Inf. absol. für אשר יצא gelesen zu haben, was allenfalls Beachtung verdient.

34. יחידה, das Substantiv, nicht Adjektiv ist,*) bezeichnet die Tochter nicht als einziges Kind, sondern als Liebling; vgl. zu Gen. 22, 2, In einem Zeitalter, wo mancher siebzig Kinder hatte, vgl. 9, 2. 5, hatte ein Mann wie Jephtha schwerlich nur ein einziges Kind und das eine Tochter. Ausserdem geht, wie oben bemerkt, aus dem Wortlaut des Gelübdes hervor, dass Jephtha mehrere Kinder hatte. Für ממנו, lesen die meisten Ausleger ממנה und fassen dieses im Sinne von „ausser ihr." Allein nacktes מן kann nie und nimmer „ausser" heissen. Den fraglichen Ausdruck zu ändern ist nicht absolut nötig, nur muss man diese Präposition hier im Sinne des arab. من البيان fassen. אין לו endlich heisst nicht er hatte nicht, sondern es existierte für ihn nicht, er gab nichts darum. Ueber diesen Gebrauch der Verbindung vgl. 2 Sam. 19, 7, wo sie keinen andern Sinn haben kann. Auch im talmudischen Dialekte wird das sinnverwandte לית ל gebraucht, von einem Grundsatz mit Bezug auf den Gelehrten, der ihn nicht anerkennt. Danach ist der Sinn des Satzes wörtlich der: es existierte für ihn, so weit er in Betracht kam, weder Sohn noch Tochter, das heisst, für die Welt hatte er wohl noch andere Kinder, aber was seine väterliche Liebe betraf, so galten ihm die anderen Kinder nichts. Es muss aber zugestanden werden, dass ממנו danach harsch ist. Darum liest man wohl besser ממנה, doch muss auch dabei die Präposition wie auch אין לו so gefasst werden, wie oben angegeben. Dann ist der Sinn: mit ihr verglichen, existierte für ihn kein anderes seiner Kinder, Sohn oder Tochter. „Anderes" braucht im Hebräischen hier nicht ausgedrückt zu sein; vgl. zu Gen. 3, 2. Ueber diese Schattierung in der Bedeutung von מן sieh K. zu Ps. 73, 20.

35. Für הכרע הכרעתני ist עָכוֹר עֲכַרְתִּנִי zu lesen הכריע ist ein poetisches Wort und dessen Gebrauch noch dazu auf das Beibringen einer Niederlage in der Schlacht beschränkt. Auch ואת היית, worin für den Gebrauch des persönlichen Fürworts kein Grund da ist,

*) Dass יחיד Substantiv und nicht Adjektiv ist, zeigt Gen. 22, 2 und 12 die Wiederholung der nota Acc. vor יחידך.

ist korrupt, und man hat dafür ואני הייתי zu lesen. Der Sinn des Satzes ist dann: und ich selber bin mit schuld an meinem Unglück. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30. Was פציתי פי betrifft, so bezweifelt Nowack wegen Ps. 66, 14, dass der Nebenbegriff der übereilten Rede dadurch zum Ausdruck kommen kann. Aber er zeigt somit nur, dass er jene Stelle nicht versteht; sieh meinen Kommentar zu jener Psalmenstelle.

37. הרפה ist nicht Imperativ, sondern Inf. absol. Nur zu diesem passt die Konstruktion des vorherg. Satzes. Bei folgendem Imperativ dagegen müsste es עֲשֵׂה statt יֵעָשֶׂה heissen. Der Imperat. Hiph. von רפה lautet übrigens mit der einzigen Ausnahme von 2 K. 4, 27 überall הֶרֶף. Mit וירדתי ist hier, wo Berge das Ziel sind, nichts anzufangen. Vielleicht ist dafür zu lesen וּפֵרַדְתִּי = und ich will mich zurückziehen; vgl. Hos. 4, 14.

40. לתנות ist ein unerklärliches Wort. Manche Erklärer lesen nach LXX לְקוֹנֵן, das aber graphisch zu fern liegt. Andere haben לַעֲנוֹת vorgeschlagen, doch wird ענה im Sinne von „singen" sonst nirgends mit Bezug auf ein Trauerlied gebraucht und bezeichnet überhaupt nicht das Absingen eines ganzen Liedes; vgl. zu Ex. 15, 21. Nach den beiden Erklärungen aber bleibt es unbegreiflich, warum der Ort nicht angegeben ist, wohin die Töchter Israels gingen, um die Tochter Jephthas zu klagen. Mir scheint dass לְחְנוֹת oder לְחֵנוֹת zu lesen ist. Im Arabischen bezeichnet لَخْن den schweissigen Bocksgeruch der Achselhöhlen und anderer Körperteile; vgl. auch das Adjektiv أَلْخَنُ. Danach hiesse לְחָן oder לְחֵן, mit Bezug auf den Körper gebraucht, verwahrlost, unsauber. לתנות wäre hier Prädikatsnomen. ל in לבת kann von dem Begriffe der Trauer abhängen, der für den Semiten aus dem Begriff „unsauber" sich leicht ergibt. Denn für den Semiten ist die Reinigkeit nicht Lebensbedürfnis, sondern Luxus, den er sich in der Trauer versagt; vgl. קֹדֵר trauernd, eigentlich aber schmutzig. Dass Unreinigkeit mit Trauer bis zu einem gewissen Punkte gleichbedeutend war, geht auch aus 2 Sam. 19, 25 hervor, wonach ein Tischgenosse Davids aus Kummer um dessen Kalamität sein Aeusseres längere Zeit mehrfach vernachlässigte und nicht einmal Wäsche wechselte. Aus diesem Grunde verbietet auch der Talmud, in der ersten Trauerwoche sich zu waschen und baden; vgl. Moëd Katon 21a. Danach hiesse der Satz hier: alljährlich gehen die Töchter Israels wegen der Tochter Jephthas vier Tage ungewaschen einher.

XII.

1. Für das zu unbestimmte und deshalb in diesem Zusammenhang unmögliche צפונה ist המצפה zu lesen. Die Ephraimiter kamen zu Jephtha nach Mizpa, wo er nach 11, 34 daheim war oder wenigstens um diese Zeit wohnte. Auch der endgiltige Abschluss des Vertrags zwischen Jephtha und den Aeltesten von Gilead hatte in Mizpa stattgefunden; vgl. 11, 11.

2. Hier ist der Text stark verderbt. Denn erstens ist im Ganzen nichts da, worauf מאד bezogen werden könnte, und dieser Umstand beweist, dass davor ein Verbum ausgefallen ist; zweitens ist ואזעק ונו׳ unverträglich mit ולנו לא קראת in V. 1; drittens passt אני ועמי und besonders אתי hier durchaus nicht. In der Botschaft an den König der Ammoniter 11, 12 konnte Jephtha als Repräsentant der Israeliten wohl sagen מה לי ולך, hier aber in seiner Anrede an einen der Stämme seines eigenen Volkes darf seine Person nicht in dieser Weise in den Vordergrund treten. Fasse Waw in ועמי nicht als rein kopulativ, sondern als dieses Nomen in Beziehung zum vorhergehenden אני bringend, und ziehe ובני עמון zum Folgenden, dann schalte unmittelbar dahinter עִנּוּם ein und lies ויזעקו für ואזעק und אֹתָם für אתי. Demnach ist der Sinn des Ganzen der: ich war im Streite mit meinen Landsleuten, und die Ammoniter bedrückten sie sehr; sie schrieen zu euch, aber ihr halft ihnen nicht. Mit dem Streit zwischen ihm und seinen Landsleuten meint Jephtha den 11, 2 erwähnten Streit mit seinen Halbbrüdern, in dem auch die Aeltesten gegen ihn gewesen waren; vgl. zu 11, 7. Jenen Streit erwähnt Jephtha in dieser Rede, um dadurch anzudeuten, dass er aus Verlangen nach einer Versöhnung sich herbeigelassen, für die Gemeinde gegen die Ammoniter zu kämpfen. Dass die Bewohner von Gilead früher mit einer Bitte um Hilfe von den Ephraimitern abgewiesen worden waren, ehe sie sich an Jephtha gewendet, soll diesen für sein Unterlassen, ihre Hilfe anzurufen, entschuldigen. Für אתכם liest man wohl nach LXX besser אליכם, doch absolut nötig ist dies nicht.

3. אינך ist kaum richtig, da von 1b an von den Angeredeten durchweg im Pl. gesprochen wird und es mit Bezug auf sie auch gleich darauf הושעתם heisst. Darum liest man dafür besser אֵין.

4. Was hier auf כי folgt bis zum Schlusse des Verses ist schon an sich unverständlich, besondes aber in diesem Zusammenhang. Alle Erklärungsversuche — und es sind deren gar viele

gemacht worden — führen zu nichts. Die fraglichen Werte wollen sichtlich das Vorhergehende begründen, was sie jedoch unmöglich tun können. Denn nach וילחם את אפרים kann ויכו nur das Beibringen einer Niederlage, nicht das blosse Angreifen bezeichnen. Der Umstand aber, dass die Gileaditer den Ephraimitern eine Niederlage beibrachten, kann nur dadurch begründet werden, dass entweder erstere von Natur stärker waren als letztere oder JHVH ihnen half, aber weder eine Schwäche der Ephraimiter noch das Einschreiten JHVHs lässt sich in den Worten herauslesen, mag man ihnen noch so vielen Zwang antun. Die fraglichen Worte scheinen aus dem Folgenden irgendwie hierher versprengt und noch dazu stark entstellt worden zu sein.

6. Aus der hier erwähnten Probe darf nicht geschlossen werden, dass die Ephraimiter Schin überhaupt wie Sin sprachen. Wahrscheinlich beschränkte sich die angegebene ephraimitische Aussprache nur auf anlautendes Schin bei aspiriertem Tau in demselben Worte, wie dies bei שבלת der Fall ist; sonst wäre ein kürzeres Wort für die Probe gewählt worden. Der blosse Umstand, dass die Szene ein Fluss ist, rechtfertigt die Wahl von שבלת nicht. ולא יכין לדבר כן ist = und brachte es nicht fertig, genau auszusprechen; sieh zu Ex. 8, 22. Etliche Handschriften bieten יבין für יכין. Auf dieser Lesart beruht wohl die Wiedergabe unseres Satzes in der Uebersetzung von Kautzsch durch „weil er nicht darauf achtete, es richtig auszusprechen“. Aber, von sprachlichen Bedenken abgesehen, kann der Verfasser aus sachlichem Grunde so nicht gesagt haben. Denn wo von der richtigen Aussprache eines Wortes das Leben abhängt, da achtet man sicherlich darauf. In einem solchen Falle würde z. B. der Franzose verzweifelte Anstrengungen machen, einen deutschen Kehllaut hervorzubringen. Ob er es fertig brächte, das ist eine andere Frage.

9. Ueber שלח החוצה = er gab aus sieh zu Deut. 25, 5. Die Heirat der Söhne und Töchter ist erwähnt, um uns wissen zu lassen, dass Ibzan lange genug lebte, seine vielen Kinder alle verheiratet zu sehen.

12. Für הזבולני lese man הָאֵילֹנִי und vergleiche Vb ויקבר באילון und besonders V. 15 הפרעתוני nebst folg. ויקבר בפרעתון.

XIII.

3. Es ist bei der niederen Stellung des Weibes unter den Israeliten sehr auffallend, dass der Engel JHVHs nicht nur jetzt

sondern auch beim zweiten Mal, auf die Bitte Manoahs wieder erscheinend, nicht zu ihm selbst, sondern zu seiner Frau kommt. Sollte dieser Zug in der Darstellung vielleicht einen Protest des Verfassers oder des Redaktors gegen die niedere Stellung des Weibes in Israel andeuten wollen? Sieh zu V. 7.

4. Logischer Weise kann die dem Weibe hier gegebene Instruktion nur auf die Zeit ihrer Schwangerschaft sich beziehen. Solange sie das Kind unter dem Herzen trägt, soll das Weib um seinetwegen nichts geniessen, dessen Genuss dem Naziräer verboten ist. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 5. Man beachte, dass hier wohl der Genuss unreiner Speisen verboten ist, aber nicht die Verunreinigung durch Berührung einer Leiche. Ueber den Grund dafür sieh zu Num. 6, 6.

5. כי הנך הרה וגו' nach והרית וילדת בן in V. 3 dient hier als Ueberleitung zu dem folgenden Punkte. Dieser Punkt ist in der Instruktion über das Verhalten des Weibes selbst als unnötig ausgelassen, weil es für Frauen nicht Sitte war das Haar abzuschneiden. Dass das Kind nach seiner Geburt ausser der hier erwähnten auch allen Observanzen unterworfen sein soll, die der Mutter während der Schwangerschaft um seinetwillen auferlegt wurden, versteht sich von selbst. מן הבטן ist = schon im Mutterleibe; sieh zu Gen. 25, 23. Nur bei dieser Fassung des Ausdrucks erklärt es sich, dass die Observanzen des Naziräats der Mutter auferlegt sind, aber auch so hat dies, wie bereits oben bemerkt, nur dann einen Sinn, wenn die Mutter bloss während der Schwangerschaft den genannten Observanzen unterworfen sein soll.

6. Streiche האלהים nach איש. Dieser Zusatz ist aus dem unmittelbar darauf Folgenden hier eingedrungen. נורא heisst, da am Eingang nicht gesagt ist, dass das Weib beim Anblick des göttlichen Boten erschrack, nicht furchtbar, sondern ehrwürdig, Ehrfurcht einflössend; vgl. Lev. 19, 3, wo Kal dieses Verbums von der den Eltern schuldigen Ehrfurcht gebraucht ist.

7. Ein alter Rabbi macht darauf aufmerksam, dass die Frau die Worte des Engels „du bist unfruchtbar und hast nicht geboren“ — vgl. V. 3 — hier in ihrem Berichte an den Gatten weglässt. Als Grund dafür gibt der scharfsinnige Rabbi an die Klugheit der Frau, die ihr verbot, dem Gatten die Gewissheit zu geben, dass die Kinderlosigkeit ihrer Ehe an ihr lag; vgl. Midrasch rabba Num. Par. 10. Es ist dies in der Tat ein feiner Zug in der Darstellung, der zeigt, dass der Verfasser ein gründlicher

Kenner des weiblichen Geschlechtes war. Dieser Zug in der Darstellung spricht für die Wahrscheinlichkeit unserer zu V. 3 ausgesprochenen Vermutung darüber, dass der Engel JHVHs beidemal zur Frau und nicht zu ihrem Gatten kam. Denn die alten Hebräer bewunderten die Klugheit, wie die Zeichnung von Jacobs Charakter zeigt, unter allen Umständen, selbst da, wo sie nicht ganz tadellos war. Darum konnte unser Verfasser durch die Darstellung einer klugen Frau, die durch schlaue Nichtberührung eines wehen Punktes sich eine Unannehmlichkeit zu ersparen verstand, zur bessern Würdigung der weiblichen Fähigkeiten beitragen und somit auch das Weib in seinem Volke zu einer höhern Stellung bringen wollen. Die Worte עַד יוֹם מוֹתוֹ, die V. 5 fehlen, sind auch hier, wo sie zur Begründung der Instruktion an das Weib nichts beitragen, nicht ursprünglich.

8. Das Anfangswort spricht man wohl besser וַיֶּעְתַּר als apokopiertes Imperf. Hiph.; sieh zu Gen. 25, 21.

10. Streiche das widersinnige בַּיּוֹם, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Andere vermuten den Wegfall von הַהוּא hinter בַּיּוֹם, was aber keinen Sinn haben würde, da der Tag der ersten Erscheinung des Engels im Vorhergehenden nicht näher angegeben ist.

11. Ueber die Konstruktion des Relativsatzes, wobei dessen Verbum in der Person mit dem Subjekt, nicht mit dem Prädikat des Hauptsatzes übereinstimmt, vgl. Gen. 45, 4. Ex. 20, 2. Num. 22, 30 und 1 K. 13, 14.

12. עַתָּה ist in diesem Zusammenhang sichtlich so viel wie: angenommen, gesetzt den Fall. Zur Bezeichnung dieses Begriffs durch unsere Partikel trägt aber das folg. Imperf. im Sinne des Futurums wesentlich bei. Es ist wie wenn eine Eventualität in der Vorstellung als vollendete Tatsache in die Gegenwart herbeigezogen wird.

13. 14. Diese Instruktionen, die nichts Neues enthalten, geben auf die vorherg. Frage Manoahs keine Antwort. Daraus hat man für die Quellenkritik allerlei Schlüsse gezogen. Doch Tatsache ist, dass wir hier einen durchweg entstellten Text vor uns haben. Daran ist einzig und allein הָאִשָּׁה in V. 13b schuld. Im ursprünglichen Texte waren nämlich sämtliche Imperfekta in der dritten Person masc. und bezogen sich auf הַנַּעַר in V. 12. Infolge falscher Beziehung dieser Imperfekta auf הָאִשָּׁה wurde ihre Form in die der dritten Person fem. umgeändert. Wenn man den ursprünglichen

Text wiederherstellt, erhält man die jetzt vermisste Antwort, denn der Sinn des Ganzen ist dann der: von allem, was ich dem Weibe genannt, muss er sich enthalten; er darf nichts geniessen, was von dem Weinstock kommt usw. V. 14b hat Bezug auf das Verbot des Haarschneidens, das bei der Frau, soweit sie selber in Betracht kommt, als unnötig weggelassen wurde. Die alten Rabbinen werden wohl Recht haben, dass Manoah ein unwissender Mensch war; vgl. Erubin 18b. Sonst hätte er leicht einsehen können, dass der künftige Sohn allen Observanzen, unterworfen sein muss, die der Mutter für die Dauer der Schwangerschaft um seinetwillen auferlegt wurden.

15. נעצרה gibt man gewöhnlich wieder „wir möchten dich gern zurückhalten", doch ist dieser Gedanke oben 6, 18 anders ausgedrückt. Ausserdem ginge die genannte Bedeutung des Verbums hier wohl an, nicht aber in V. 16, wo ואם תעשה עלה offenbar dem אם תעצרני entgegengesetzt ist. Im Arab. heisst عصر unter anderm beschenken. Danach wäre נעצרה נא אותך = wir möchten dir mit etwas aufwarten. Dass das Verbum in diesem Sinne nur in unserer Erzählung sich findet, verschlägt nicht viel, denn auch für die genannte Bedeutung des arab. Verbums weiss Lane nur ein einziges Beispiel als Beleg anzuführen; sieh übrigens zu Jes. 1, 13.

16. Ueber עצר, wie dies hier gebraucht ist, sieh die vorherg. Bemerkung. Für תעשה bieten mehrere Handschriften תעלה, was viel besser wäre. Der zweite Halbvers, der hier nicht recht am Platze ist, stand vielleicht ursprünglich unmittelbar nach V. 15. Andere setzen ihn hinter V. 17, wo er mir jedoch weniger zu passen scheint.

17. מי שמך ist insofern korrekt, als der Hebräer in einem gewissen Sinne und bis zu einem gewissen Grade den Namen einer Person mit ihr selbst identifiziert; vgl. den nicht seltenen Gebrauch von שם יהוה im Sinne von blossem יהוה. Für דבריך ist nach sehr vielen Handschriften דְּבָרְךָ zu lesen. כִּבֵּד hat hier materielle Bedeutung und heisst reichlich belohnen; vgl. Num. 22, 17, wo dieses Verbum wegen der darauf folg. Antwort Bileams keinen andern Sinn haben kann.

18. Streiche den zweiten Halbvers. In למה זה תשאל לשמי ohne diesen Zusatz liegt eine höfliche Weigerung, den Namen anzugeben; vgl. Gen, 32, 30. Was פלאי oder פלי* heisst, ist unklar. „Wunderbar" bedeutet der Ausdruck nicht, da פֶּלֶא, mit dem er offenbar zusammenhängt, niemals Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes heisst; vgl. zu Lev. 22, 21. Ausserdem wollen die

fraglichen Worte in Form eines Umstandssatzes das Vorherg. begründen, die Wunderbarkeit des Namens aber wäre kein Grund für die Weigerung, ihn kundzutum. Sieh die folgende Bemerkung.*)

19. Mit ומפלא לעשות ist nichts anzufangen. Die Erklärer lesen המפלא und setzen das Athnach bei לעשות, aber danach ist es unerklärlich, warum JHVH gerade hier durch המפלא לעשות charakterisiert wird. ומפלא ist ein alter Schreibfehler, der in der Folge am Rande durch והוא מפלא falsch korrigiert wurde. In dieser Korrektur wollte והוא auf den Engel bezogen und unter מפלא לעשות das wunderbare Verschwinden des Engels verstanden werden. Aus dem verfehlten והוא מפלא ist schliesslich das in V. 18 zu streichende והוא פלאי entstanden. Ausserdem hat diese falsche Korrektur die Wiederholung von ומנוח ואשתו ראים aus dem folgenden Verse zur Folge gehabt. Letzterer Satz ist hier also zu streichen. Für ומפלא aber ist והוא כָּלָא zu lesen. והוא כלא לעשות als Zeitangabe ist mit dem Folgenden zu verbinden und = als er — Manoah — aber mit der Zubereitung des Brandopfers fertig war. Ueber כלא = כלה vgl. Dan. 9, 24 und das öftere קרא = קרה.

20. Streiche das zweite המזבח, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, und sprich לְהַב mit Athnach. להב המזבח ist eine unlogische Verbindung. Unter המזבח im ersten Satze ist nicht ein regelrechter Altar zu verstehen, denn von der Errichtung eines solchen ist im Vorhergehenden die Rede nicht gewesen. Gemeint ist die Stätte auf dem Felsen, wo das Opfer nach V. 19 dargebracht wurde.

21. Daran, dass der Bote in der Folge nicht erschien, die ihm versprochene Belohnung zu beanspruchen, erkannte Manoah, dass es ein Engel JHVHs war. Das wunderbare Verschwinden des Boten in der Flamme bewies dies nicht, da auch sterbliche Gottesmänner Wunder tun konnten. Dagegen lebten die Gottesmänner von den ihnen gespendeten Gaben, weshalb Manoah schliessen

*) Wie die Massora die zu streichenden Worte fasste, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Möglich, dass sie dem Ganzen den Sinn gab: wozu fragst du nach meinem Namen, wenn er einzig dasteht? vgl. zu der obengenannten Leviticusstelle. Danach hätte die Massora den מלאך יהוה unserer Erzählung mit JHVH selbst identifiziert, was sehr gut möglich ist. Denn nach einem spätern jüdischen Volksglauben gibt Gott drei Schlüssel nicht aus der Hand, und darunter ist der Schlüssel zur Abbilfe der Unfruchtbarkeit des Leibes; vgl. Taanith 2a und Midrasch rabba Deut. Par. 7. Auf diesem Volksglauben beruht Gen. 18, 3 die massoretische Vokalisierung von אדֹנָי als Bezeichnung für JHVH.

konnte, dass der Bote ein Engel gewesen, da er sonst übers Jahr wieder gekommen wäre, die ihm zukommende Gabe zu empfangen.

23. Für ונעת ist וכזאת zu lesen und am Schlusse כזאת, das erst nach dessen Korruption entstanden, zu streichen. Andere behalten כזאת bei und lesen וכי עתה für וכעת. Allein so etwas müsste — selbstredend ohne Waw — gleich am Anfang des Nachsatzes, also vor לא לקח stehen, nicht im zweiten Halbvers.

XIV.

1. Für בתמנתה lesen die Neuern alle hier und im folg. Verse בתמנת. Allein dies könnte nur st. constr. sein, der an beiden Stellen unmöglich ist. Man nimmt Anstoss an der Endung â, über die man sich keine Rechenschaft zu geben weiss, aber diese Endung bezeichnet den casus obliq., der von der Präposition abhängt; vgl. zu Gen. 1, 30.

3. Für אחיך ist, dem עמי entsprechend, אָחִי zu lesen. Man heiratete gewöhnlich eine Kousine. Der Araber redet seine Frau geradezu mit بنت عمّى, meine Kousine, an.

4. כי תאנה וגו׳ entfaltet den Sinn von היא. Der Sinn des Ganzen ist danach: die Eltern wussten aber nicht, dass er, einer Eingebung JHVHs folgend, den Philistern gegenüber nach einem Anlass suchte. Von JHVH selbst konnte ein israelitischer Schriftsteller nicht sagen, dass er einen Anlass suchte.

5. Auch hier lesen die Neuern aus demselben Grunde תמנת für das zweite תמנתה. An dem Worte ist jedoch nichts zu ändern, wenn man weiss, dass die Endung â auch den casus bezeichnen kann, den wir den Genitiv nennen; vgl. zu Gen. 35, 19. Aus לקראתו statt לקראתם schliessen die Erklärer, dass Simson nach dem ursprünglichen Texte diese Reise allein ohne die Eltern machte. Doch ist dieser Schluss nicht notwendig richtig, denn man kann sich die Sache auch so denken. Simson, für den die Eltern nicht schnell genug gingen, liess sie auf der Fahrstrasse, während er auf Seitenwegen übers Feld ging und nur ab und zu sich nach ihnen umsah; vgl. zu V. 9. So mag es gekommen sein, dass Simson allein dem Löwen begegnete.

6. שסע bezeichnet unter anderem das Aufmachen eines Vogels, vgl. zu Lev. 1, 17. Danach heisst וישסעהו hier nicht er zerriss ihn, sondern er schlitzte ihm den Leib auf. Die Art der Tötung ist angegeben wegen V. 8, denn in diesem Zustande bot der Körper des toten Löwen den Bienen einen bequemen Eingang, weshalb sie

ihn zum Neste wählten. Der zweite Halbvers beschäftigt sich noch mit der gemeinsamen Hinreise und besagt, dass Simson, als er sich darauf vom Felde wieder auf die Fahrstrasse begab und dort mit seinen Eltern wieder zusammenkam, ihnen von dem Vorgang nichts sagte. Dies geschah, um die Eltern nicht durch die Mitteilung des bestandenen gefahrvollen Abenteuers zu beunruhigen.

7. Hier ist der zweite Halbvers unmöglich richtig überliefert. Denn abgesehen davon, dass uns Simsons Neigung für das Weib bereits aus V. 3 bekannt ist, kann וידבר לאשה in diesem Zusammenhang nur heissen, er hielt um sie an, warb um sie, und danach versteht es sich ja von selbst, dass sie ihm passte. Man lese daher ויישר בעיניה für ותישר בעיניו.

8. מפלת heisst, trotz der Analogie von πτῶμα und cadaver, nicht Aas — denn dieses wird ja gleich darauf durch גויה bezeichnet — sondern bedeutet die Stelle, wo der Löwe gefallen war.

9. וילך אל אביו ואל אמו erklärt sich nach der Bemerkung zu V. 5. Um zu der Stelle, wo der Löwe gefallen war, zu gelangen, hatte Simson von der Fahrstrasse abbiegen müssen — vgl. V. 8 ויסר — während die Eltern dieselbe verfolgten. Jetzt kehrte er auf die Strasse zurück und kam wieder zu den Eltern.

10. Für אביהו lesen manche Erklärer שמשון, was ich jedoch nicht für richtig halte. Dagegen glaube ich, dass für וירד zu lesen ist וידבר, und dass man אֲבִי vor האשה einzuschalten hat. Der Vater Simsons verhandelte mit dem Vater des Weibes und schloss mit ihm endgiltig den Heiratsvertrag ab. Es wäre auch seltsam, dass der Vater der Braut in Verbindung mit der Heirat gar nicht genannt wäre. Sehr auffallend ist, dass die Braut hier sowohl wie auch V. 1 und 7 nicht נערה oder ילדה, sondern אשה genannt wird. Es scheint daher, dass es sich um ein älteres Frauenzimmer handelte; vgl. zu 15, 2. Vielleicht sollte sich daran, dass Simsons Wahl auf die ältere, nicht mehr jugendliche Schwester fiel, die Schickung JHVHs zeigen; vgl. V. 4. Im zweiten Halbvers ist der Text nicht in Ordnung, da es für Simson, der im Orte der Hochzeit nicht daheim war, unmöglich gewesen wäre, daselbst das Hochzeitsmahl zu bereiten. Streiche משתה und setze dafür שבעת ימים, das auch LXX und Syr. — allerdings neben משתה — zum Ausdruck bringen, dann fasse ויעש im Sinne von „verweilen“, „die Zeit zubringen“, in welchem Sinne עשה in der Sprache der Mischna sehr häufig vorkommt. Im A. T. findet sich das Verbum in dieser Bedeutung allerdings erst in Koheleth (6, 2), aber auch רדה in dem

Sinne, in dem es V. 9 vorkommt, gehört der späteren Sprache an. Ebenso ist in V. 11. 12. 13 bei שלשים der Pl. des Gezählten gegen den guten Sprachgebrauch. Der zweite Halbvers besagt demnach, dass es für Jünglinge, die aus einer fremden Stadt heirateten, Sitte war, im Orte der Braut die ganze Hochzeitswoche zuzubringen. Budde liest ויעשו, streicht שמשון, behält aber משתה und setzt unsern ganzen Vers hinter V. 11. Danach wäre הבחורים mit dem dortigen מרעים identisch, und die Jünglinge des Bräutigams hätten die Kosten des Freudenmahls bestritten. Budde erinnert daran, dass dies auch heute in Syrien auf dem Lande Sitte sei. Mag wohl sein, aber unter den alten Israeliten herrschte diese Sitte sicherlich nicht. Denn im A. T. bestreitet der Vater der Braut die Kosten des Hochzeitsmahls; vgl. Gen. 29, 22.

11. Für כראותם lesen die Erklärer hier nach LXX Alex. etc. בְּיִרְאָתָם, und sie meinen natürlich, dass das hebräisch ist, was aber keineswegs der Fall ist. Denn יראה, das eigentlich ein Substantiv ist — vgl. zu Jos. 22, 25 — kann in einer Verbindung wie die uns vorliegende den Infinitiv nicht vertreten. Wie man in solchen Fällen den Infinitiv von ירא mit כ umschrieb, zeigen 6, 27 und Ex. 1, 21. Nein, an כראותם ist nichts zu ändern. Der Anblick Simsons, der dessen Riesenkraft verriet, flösste Furcht ein und liess die ständige Gesellschaft von dreissig einheimischen jungen Männern zum Schutze gegen den fremden Bräutigam ratsam erscheinen. Indem wir die Recepta hier verteidigen, wollen wir jedoch nicht sagen, dass sie ursprünglich ist. Vielmehr erscheint uns der ganze Satz unecht. Er passt in die Erzählung nicht, in der nirgends gesagt ist, dass Simsons äussere Erscheinung furchtbar war. Seine riesige Kraft lag nach dem Verfasser einzig und allein in seinem Haarwuchs, und langes Haar flösst keine Furcht ein. Auch sahen die Eltern der Braut, die allein hier Subjekt sein können, den Simson jetzt nicht zum ersten Mal. Die Aenderung von כראותם in ביראתם hilft nicht viel, denn einem, den sie fürchten müssen, geben Leute ihre Tochter nicht zur Frau. Stade hat daher Recht, wenn er den ganzen ersten Halbvers streicht. Der Einschub kam später, als man nicht mehr wusste, welche Rolle die מרעים während der Hochzeitswoche spielten, weswegen man ihre grosse Anzahl der Furcht vor Simson zuschreiben zu müssen glaubte. Die מרעים waren aber einfach Hochzeitsgäste, die für die ganze Woche geladen wurden, und die hauptsächlich durch das Singen von Hochzeitsliedern zur Belustigung beitrugen. — Im zweiten Halb-

vers ist ויקראו für ויקחו zu lesen und V. 15 zu vergleichen. ויקראו ist = sie luden ein. In dieser Bedeutung wird קרא gewöhnlich mit ל der Person konstruiert, doch findet sich auch die Konstruktion mit dem Acc.; vgl. z. B. 1 K. 1, 9.

12. ומצאתם, das zu dem Sinn von תגידו nichts hinzufügt, ist zu streichen. Das Wort ist ein späterer Zusatz nach V. 18.

14. Wie מאכל und אֹכֵל Gegensätze sind, so müssen es auch in einem gewissen Sine מתוק und עז sein. Danach muss aber עז auch von dem herben, beissenden Geschmack gebraucht worden sein; vgl. Baba mezia 64b den Gebrauch des sinnverwandten תָּקֵף in der Bedeutung „sauer werden". In ähnlicher Weise kommt unser Adjektiv in der Mischna von einer Farbe vor, die dem Auge nicht gut tut; vgl. Negaïm 1, 1 עזה כשלג blendend weiss wie der Schnee. Wegen dieser Bedeutung des fraglichen Adjektivs, an die der Leser neben der anderen und eigentlichen denken soll, hat עז, im Unterschied von אכל, den Artikel nicht. Die Indetermination der Bezeichnung gibt dem Begriff eine weitere Sphäre. Ueber die Zeitangabe im zweiten Halbvers sieh die folgende Bemerkung.

15. Für השביעי, das mit שלשת ימים im Vorhergehenden sich nicht verträgt, drücken LXX und Syr. הרביעי aus, und dieses wird von allen Neuern angenommen. Allein שבעת הימים in V. 17 spricht gegen diese Lesart. Tatsächlich hatte der Text weder hier noch in V. 14 irgendwelche Zeitangabe. Hier ist also ויהי ביום השביעי und im vorherg. Verse שלשת ימים zu streichen. Danach gaben die Leute gleich am ersten Tage die Hoffnung auf die Lösung des Rätsels auf. Die Erratung war in der Tat so schwierig, dass sie selbst dem Salomo bei all seiner Weisheit nicht gelungen wäre. Für הלא drückt Targum הלם aus, was fünf hebräische Handschriften auch haben, doch ist die Recepta befriedigend, wenn man den Ausdruck im Sinne von „doch wohl nicht!" fasst; vgl. zu Gen. 43, 29. In einer Hinsicht ist הלא sogar besser als הלם. Denn קראתם heisst hier nicht, ihr habt gerufen, sondern ihr habt eingeladen, und dazu würde wohl die Angabe der Gelegenheit passen, aber keineswegs eine Ortsangabe.

16. רק heisst, es ist nicht anders; vgl. zu Deut. 4, 6. שנאתני ist so viel wie: ich bin dir gleichgiltig; sieh zu Gen. 29, 31 und 38, 23. In החידה ist ה Fragepartikel, und ולי לא הגדת bildet einen Umstandssatz, sodass das der Sinn des Ganzen ist: willst du meinen Landsleuten ein Rätsel aufgegeben haben, ohne es mir mitzuteilen? Lies הִגַּדְתָּהּ mit Mappik und beziehe das Suff. auf חידה.

18. Für החרסה, dessen unbetonte Endung â unerklärlich wäre, ist mit Stade הַחַדְרָה zu lesen und 15, 1 zu vergleichen. Die Leute lösten das Rätsel gegen Abend, ehe Simson sich für die Nacht in das Brautgemach zurückzog. Sie warteten bis dahin, um sich den Anschein zu geben, als hätten sie selber um die schwierige Lösung sich gemüht, die ihnen erst im letzten Augenblick gelungen wäre. Die Recepta aber ist nicht ein Schreibfehler, sondern eine gelehrte Verballhornung. Denn nach Sonnenuntergang fängt schon für die Israeliten der folgende Tag an, und wenn die Philister am siebten Tage bis dahin das Rätsel nicht gelöst hätten, würden sie ihre Wette verloren haben. Darum glaubte man hier in den Text eingreifen zu müssen. Doch war dies durchaus unnötig, denn Simson zog sich, wie natürlich war, noch vor Sonnenuntergang ins Brautgemach zurück. עגלה wird sonst, wie griechisch πῶλος, μόσχος und δάμαλις, mit Bezug auf ein weibliches Wesen im karitativen Sinne gebraucht; vgl. Jer. 46, 20. Danach wäre hier עגלתי = meine liebe Färse, aber spöttisch gemeint.

20. Ob die Vokaliesierung von רעה als Piel richtig ist oder das Wort als Kal gesprochen werden muss, kann ich nicht sagen, Eines jedoch steht für mich fest: das Verbum heisst nicht Brautführerdienste leisten, welche Bedeutung man ihm gewöhnlich beilegt, denn in diesem Sinne wäre dasselbe hier nach מרעהו vollends überflüssig. רעה heisst eigentlich weiden, im transitiven sowohl wie intransitivem Sinne, dann aber im Pl. Weidegenossen sein, vgl. zu Jes. 11, 7; daher רֵעַ, רֵעָה und מרע Freund. Doch gibt es auch eine entgegengesetzte Wendung des Begriffs. Wie nämlich bei dem lateinischen „rivalis“ aus dem Begriffe der Gemeinschaftlichkeit des Baches (rivus) der Begriff der Nebenbuhlerschaft entsteht, so entsteht er hier beim Verbum sowohl wie bei manchen der davon abgeleiteten Substantiven aus dem Begriffe der Weidegemeinschaft. Danach heist אשר רעה לו so viel wie; der sein Nebenbuhler gewesen war. Es war natürlich, dass das Weib in der Folge den heiratete, der schon früher um sie geworben hatte. Der Relativsatz aber ist eine Glosse zu מרעהו, das hier Nebenbuhler bedeutet; vgl. zu 1 Sam. 15, 28.

XV.

1. Das Ziegenböcklein war nicht speziell Geschenk an ein Weib. Das zarte Fleisch des Ziegenböckleins galt überhaupt für eine Delikatesse, womit man auch einem besonders geehrten männ-

lichen Gaste aufwartete; vgl. 6, 19 und 13, 15. Es ist sehr auffallend, dass die nunmehr an einen Landsmann verheiratete Philisterin im väterlichen Hause wohnt. Die einzige Erklärung dafür ist, dass der Verlauf der Erzählung es so verlangt.

2. An einer früheren Stelle haben wir bemerkt, das nacktes טוב niemals „schön“ heisst. Auch hier kann das fragliche Adjektiv diese Bedeutung nicht haben, da sonst der Gebrauch von הלא unbegreiflich wäre. Denn durch diese Partikel an der Spitze des Satzes wird die durch טובה ausgedrückte Eigenschaft des Mädchens als logische Folge davon dargestellt, dass sie הקטנה ist, während aber eine jüngere Schwester nicht notwendig die schönere ist. טובה heisst hier passend; sieh zu Gen. 1, 4. Eine jüngere Schwester ist für einen jungen Mann naturgemäss eine passendere Partie, besonders wenn die andere bedeutend älter ist; vgl. zu 14, 10.

3. להם bietet hier keine Schwierigkeit, wenn man es fasst im Sinne von „von ihnen“, „mit Bezug auf sie“. Für נקיתי lese man נִקַּמְתִּי. Zu dieser Emendation wird man gezwungen durch die Partikel an der Spitze des zweiten Halbverses. Denn כי bei folgendem Partizip kann nur begründend sein, aber nicht temporellen oder bedingenden Sinn haben. Bei dem im ersten Halbvers uns vorliegenden Texte aber kann der zweite unmöglich dessen Begründung sein.

5. Lies am Schlusse וָזָיִת. כרם זית ist ebenso wenig eine hebräische Verbindung, wie כרם גפן es wäre.

6. חתן התמני wird Simson jetzt noch genannt, ebenso wie Abigail 1 Sam, 30, 5 und 2 Sam. 2, 2. 3, 3 nach ihrer Verheiratung mit David die Ehefrau des Karmeliters Nabal heisst.

7. אם an der Spitze des Verses gibt dem Satze die Geltung einer feierlichen Beteuerung. Die Partikel ist also verneinend, wie beim Eide. Dagegen hat כי אם, das eigentlich durch Makkiph verbunden sein sollte, bei folgenden Perf. die Bedeutung „es sei denn, dass“; vgl. z. B. Am. 3, 7. Danach ist der Sinn der: ihr sollt wahrlich dies nicht getan haben, ohne dass ich es an euch räche. אחדל aber ist nicht richtig überliefert. ואחר אחדל hätte der Held nur dann sagen können, wenn dies sein letzter Racheakt gewesen wäre, was aber nicht der Fall war. Denn die übliche Fassung, wonach ואחר אחדל so viel wäre wie „und will dann erst ruhen“, als wollte Simson sagen, dass er nicht eher ruhen würde, bis er Rache genommen, scheitert daran, dass חדל niemals ruhen in dem hier passenden Sinne bedeutet. Dieser Begriff wird hebräisch

durch שקט ausgedrückt; vgl, Jes. 62, 1 und Ruth 3, 18. Für אחדל ist entschieden zu lesen תֶּחְדָּלוּ. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Waw durch Haplographie verloren ging, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung in die Recepta geändert wurde. ואחר תחדלו ist = dann — wenn ich an euch Rache genommen — werdet ihr in Zukunft solches unterlassen.

8. Die sonst nicht vorkommende Verbindung שוק על ירך ist uns wahrscheinlich in ihrer Ursprünglichkeit nicht erhalten. Ich vermute, dass in שוק und ירך korrumpierte Ortsnamen stecken und על dazwischen aus ועד entstanden ist. Vor dem ersten Nomen ist מ als Verkürzung von מן wegen des Vorhergehenden weggefallen. Ein Volk schlagen von ... bis ist im Hebräischen übliche Sprechweise; vgl. 11, 33. Jos. 10, 41 und viele andere Stellen. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, dass der Schauplatz dieses Racheakts sonst nicht genannt ist.

9. Sprich am Schlusse בְּלֶחִי ohne Artikel; vgl. V. 14. 17b und sieh zu 2 Sam. 23, 11.

11. Für לנו ist להם zu lesen und עשיתי להם am Schlusse des zweiten Halbverses zu vergleichen.

13. Bei חדשים ist nicht an die grössere physische Stärke zu denken, die jeder neue, noch nicht abgenutzte Gegenstand natürlicher Weise hat. Wenigstens kommt diese hier nicht allein in Betracht. Man hat dabei, wonicht ausschliesslich, so doch auch an die magische Kraft zu denken, die der Volksglaube dem Neuen zuschrieb; vgl. 2 K. 2, 20 und hier weiter unten 16, 11, wo unser Adjektiv wegen des darauf folg. Relativsatzes diesen Sinn haben muss.

17. Nach dem uns vorliegenden Texte ist am natürlichsten Simson Subjekt zu ויקרא. Wenn aber Simson selber dem Orte den Namen gab, sollte man logischer Weise erwarten, dass er dies tat mit dem Werkzeug der Heldentat, von der er diesen Namen hernahm, in der Hand. Ich vermute daher, dass der erste Halbvers ein späterer Einschub ist. Derjenige, von dem dieser Einschub herrührt, wollte damit den ersten Teil des Ortsnamens erklären, den er fälschlich רְמַת sprach, ihn mit רָמָה werfen kombinierend. Falsch ist diese Kombination, weil das Wegwerfen einer Sache, die man nicht mehr braucht oder überhaupt nicht gebrauchen kann, durch רמה nicht ausgedrückt wird. Dafür ist השליך der einzige Ausdruck; vgl. zu Gen. 21, 15 und Lev. 1, 16. Wenn man von dem ersten Halbvers absieht, kann das Subjekt zu ויקרא unbestimmt und der Ausdruck so viel sein wie: man nannte.

18. ביד pflegt man hier räumlich zu fassen und dem Satze den Sinn zu geben: und ich werde in die Hand der Unbeschnittenen fallen. Aber dafür ist das Ganze unhebräische Sprechweise. Tatsächlich hat ביד hier instrumentale Bedeutung, und der Sinn des Ganzen ist der: und nun sterbe ich vor Durst und werde durch die Hand der Unbeschnittenen — d. i., der Nichthebräer oder Barbaren — fallen; vgl. zu 2 Sam. 24, 14. Der Held befürchtet, dass er, vom Durst bis zum Sterben geschwächt, sich der Feinde nicht wird erwehren können.

19. ויבקע sollte hier nicht wörtlich übersetzt werden, denn der Ausdruck ist in solchen Verbindungen ein Idiotismus, dessen Sinn mit „spalten“ nichts zu tun hat. בקע heisst unter anderem eine Sache das hergeben lassen, das in ihrem Innern eingeschlossen ist; vgl. Gen. 7, 11. Ps. 74, 15 und Pr. 3, 20. Dass der Hebräer dabei nicht an „spalten“ denkt, zeigt der Umstand, dass das Verbum nicht nur die Sache, deren Inneres aufgetan wird, sondern auch das aus ihrem Innern Hervorgehende zum Objekt und beim Passivum zum Subjekt haben kann; vgl. Jes. 35, 6. 58, 8. 59, 5. Hab. 3, 9 und Hi. 28, 10.*) Wie diese Beispiele zeigen, wird unser Verbum zumeist so gebraucht vom Entstehen oder Schaffen von Wasserquellen, und diese Bedeutung hat בקע auch hier. — Ueber בלחי sieh zu V. 9.

20. בימי פלשתים ist = in den besten Tagen der Philister; vgl. zu Gen. 29, 27. Doch ist der Ausdruck nicht absolut, sondern mit Rücksicht auf die Beziehungen der Philister zu den Israeliten zu verstehen, sodass der Sinn ist: zur Zeit der Oberherrschaft der Philister. Es ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass פלשתים für הַשֹּׁפְטִים verschrieben oder verlesen ist. Danach wäre der Zweck dieser Angabe, Simson nachträglich als einen der Suffeten

---

*) Die Zulässigkeit der letztern Konstruktion legt die Vermutung nahe, dass unser בקע mit dem gleichlautenden Verbum, das „spalten“ bedeutet, nicht eins ist, sondern etymologisch mit dem arab. بَقِيَ zusammenhängt. Das arab. Verbum heisst ursprünglich **leer sein**; vgl. das lautverwandte lateinische „vaco“. Aus diesem Begriff ergibt sich für den Semiten leicht die Bedeutung nicht vergriffen, noch zu haben sein, dann übrig bleiben und schlechtweg da sein. Dass unser Verbum im Unterschied von dem arabischen transitiv ist, verschlägt nicht viel; vgl. z. B. ערב gegen عرب und נשא gegen نشا. Diese ursprüngliche Bedeutung unseres בקע würde dessen zwiefache Konstruktion vollkommen erklären. Denn Verba des Leerens haben in allen bekannten Sprachen entweder das Gefäss oder dessen Inhalt zum Objekt.

einzuführen, was am Eingang der Simsongeschichte nicht geschah. Für עשרים lasen die alten Rabbinen ארבעים; vgl. Jeruschalmi Sota Kap. 1, Hal. 8, wo Rabbi Acha den so entstehenden Widerspruch gegen 10, 17 in talmudischer Weise zu beseitigen sucht.

XVI.

1. ויבא אליה heisst nicht er wohnte ihr bei, sondern ist nur so viel wie: er kehrte bei ihr ein. Der Ausdruck könnte höchstens heissen „und er heiratete sie“, aber die ganze Darstellung des Verhältnisses weist auf ein flüchtiges Abenteuer, nicht auf eine eheliche Verbindung hin; sieh zu Gen. 6, 4.

2. An der Spitze dieses Verses ist sichtlich ein Verbum des Sagens oder Berichtens ausgefallen. Aber auch der Rest des ersten Halbverses ist nicht in Ordnung; denn ויסבו ohne jegliches Komplement gibt keinen befriedigenden Sinn. Auch ist בשער העיר kaum richtig, weil, wenn die Stadtbewohner dem Simson am Stadttor aufgelauert hätten, im Folgenden berichtet sein müsste, dass er etliche von ihnen erschlug, was aber nicht der Fall ist. Manche Erklärer streichen das Ganze von ויסבו an bis zum Athnach. Das ist aber nicht nötig. Es genügt vollkommen, wenn man bloss בשער העיר streicht, וישכב für ויסבו und וַיַּאֲרִכוּ für ויארבו liest. Dann ist der Sinn des Ganzen der: „Simson ist hierher gekommen und hat sich schlafen gelegt; doch schoben sie den Angriff auf ihn — wörtlich warteten auf ihn — die ganze Nacht.“ Ueber האריך mit ל der Person vgl. zu Eccl. 8, 12. Bei dieser Fassung vermisst man im zweiten Halbvers vor עד וגו׳ ein Verbum des Wartens nicht sehr. Doch ist die Ausdrucksweise äusserst spät. In אור הבקר fasst man אור besser als Perf. Ueber עד mit folg. Perf. vgl. Jos. 2, 22.

3. Für וַיִּשָּׂאֵם spricht man sicherer וַיַּשִּׂאֵם als Hiph. Ich traue diesem transitivem Kal nicht recht, da die unzweifelhaften Kalformen dieses Verbums, die nahe an vierzigmal vorkommen, stets intransitiv sind. Dafür, dass Simson die ungeheuere Last von Gaza bis gegen Hebron — etwa siebzig Kilometer — trug, gibt es keine andere Erklärung, als das Bestreben, grosse Bewunderung zu erregen. Ob so etwas menschenmöglich ist, darum kümmert sich die Sage nicht.

4. Wenn es ein Weib zum Objekt hat, braucht אהב nicht notwendig eine ernstliche, leidenschaftliche Neigung auszudrücken, sondern kann auch heissen eine Liebschaft oder Liaison haben. Das sieht man aus Hos. 3, 1. Denn dort ist von befohlener

geschlechtlicher Liebe die Rede, und auf Befehl kann man ein Weib nicht inniglich lieben. Ausserdem ist das betreffende Weib dort derart beschrieben, dass sie der Prophet JHVHs unmöglich aufrichtig lieben konnte. Eine solche Liebelei bezeichnet das Verbum hier. In dem Ortsnamen נחל שורק kann das nomen regens nicht Tal heissen, denn danach müsste bei der Peinlichkeit, mit der im Hebräischen das Verbum der Bewegung je nach der Lage des Bestimmungsorts gewählt wird, V. 5. 8 und 18 vom Gelangen an den genannten Ort ירד statt עלה gebraucht sein. Dieses נחל hängt etymologisch mit dem arab. نَخْل zusammen und heisst Palmengarten; sieh zu Num. 24, 6. Zu dieser Bedeutung von נחל passt auch שורק besser, das, wie es scheint, nicht nur von der Weinrebe, sondern auch von edlen Dattelbäumen gebraucht wurde.

5. וראי ist so viel wie: und finde aus. Diesen Begriff kann der Hebräer bei einem davon abhängenden Objektsatz nicht anders ausdrücken als durch ראה. לענותו bildet nicht einen Absichtssatz, sondern gibt den Grad der Handlung des Verbums an, von dem es abhängt. Ueber die Konstruktion vgl. V. 16 ותקצר נפשו למות. Aehnlich Num. 18, 22. 35, 31 und 2 K. 20, 1. עִנָּה heisst hier, wie öfter, das Objekt dem Willen des Subjekts gewaltsam unterwerfen. Danach ist der Sinn des Ganzen: damit wir ihn derart fesseln, dass wir mit ihm machen können, was wir wollen. Im zweiten Halbvers ist das Hundert hinzugefügt, um der Angabe den Anschein der Genauigkeit zu geben. Denn tausend ist eine runde Zahl. Ebenso 17, 2. Sieh zu 19, 2.

6. Ueber לענותך gilt alles, was in der vorhergehenden Bemerkung über לענותו gesagt wurde.

8. יתרים heisst nicht Schnüre oder Stricke, sondern Sehnen des tierischen Körpers. Nur dazu passt לחים אשר לא חרבו; vgl. zu V. 12.

9. Streiche לה, dann setze den ganzen ersten Satz nach dem zweiten, sodass er den Schluss des ersten Halbverses bildet, und vgl. V. 12. In ihrer neuen Stellung bilden die Worte והארב ישב בחדר einen Umstandssatz, wie dort. Danach sind aber die fraglichen Worte Fortsetzung von Delilas Ruf und der Sinn des Ganzen der: die Philister wollen dich überfallen, und Leute zum Auflauern sind im innern Gemach! Die letztere Mitteilung will auf die unmittelbare Nähe der Gefahr aufmerksam machen und den Helden zu sofortiger Aktion anspornen. Der ganze Ruf aber war blosse Fiktion. Denn wären zur Zeit Philister im Hause

Delilas, würde Simson sie nicht ohne Züchtigung haben davonkommen lassen. Ausserdem müsste im Vorhergehenden gesagt sein, dass Delila sie zu sich kommen liess; vgl. V. 18. Für לה könnte man höchstens לך lesen. Dann wäre והארב ישב לך בחדר nach Jer. 3, 2 so viel wie: und im innern Gemach lauern Leute auf dich im Hinterhalt! Im zweiten Halbvers ist בהריחו אש = wenn er in die leichteste Berührung mit Feuer kommt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Hi. 14, 9 und Dan. 3, 27. Der Schlusssatz, ist aus anderswo hier wiederholt und darum zu streichen und darüber zu V. 14 zu vergleichen.

12. Man beachte hier ותקח דלילה im Unterschied von ויעלו לה סרני פלשתים in V. 8. Die יתרים לחים waren etwas Spezielles — vgl. dort die Bemerkung — das nicht überall zu haben ist, darum mussten die Philister sie liefern, dagegen konnten die neuen Seile von Delila selbst in ihrem Orte aufgetrieben werden. Ueber die Fassung des Satzes והארב ישב בחדר sieh zu V. 9.

13. Hier ist der Tekt intakt, denn im zweiten Halbvers, ist der Nachsatz וחליתי והייתי כאחד האדם vom Verfasser selbst weggelassen, weil er aus V. 7 und 11 sich leicht supplizieren lässt. Der Zusatz ותקעת ביתד, den LXX hier haben, und den alle Neuern für echt halten, beruht auf Textverderbnis in V. 14, wonach die alten Dolmetscher hier ergänzen zu müssen glaubten; sieh die folgende Bemerkung.

14. Auch hier geht der Zusatz, den LXX zu Anfang des Verses haben, nicht auf hebräischen Text zurück. Wie an dieser Stelle der Satz והארב ישב בחדר als selbstverständlich weggelassen ist, so wird auch vorausgesetzt, dass Delila nach Simsons Angabe alles zur Probe fertig gemacht, ehe sie den Ruf ausstiess. Die Abkürzung des Rufes und diese Voraussetzung können nach dem ausführlichen Bericht über die beiden ersten Proben nicht befremden. Für ביתד ist בְּיָדָהּ zu lesen. ותתקע בידה heisst sie schlug auf mit der Hand oder der Faust. Dies geschah, um durch den Schall Simsons Aufmerksamkeit zu erregen. היתד im zweiten Halbvers ist als Variante zum ursprünglichen בידה oder zu dem daraus korrumpierten ביתד im ersten zu streichen. Auch וייקץ משנתו ist zu streichen, da im Vorhergehenden nicht gesagt ist, dass der Held bei dieser Probe schlief. Diesmal, wo Delila wieder gefoppt wurde, war es ebenso wenig nötig den Helden einzuschläfern, wie bei den beiden ersten Proben. Anders beim letzten Mal, wo Delila sah, dass er ihr sein Geheimnis wirklich verraten hatte, vgl. V. 18; da musste

sie ihn einschläfern, weil sie wusste, dass er im wachen Zustande sich dessen nicht würde berauben lassen, das ihm die Riesenkraft gab. Für ויסע ist ויסע zu lesen und zu V. 3 zu vergleichen. Am Schlusse haben LXX Alex. und Luc. noch den Satz ולא נודע כחו, der hier ursprünglich ist. Doch haben LXX und die Neuern, die, wie gewöhnlich, ihnen folgen, diesen Satz missverstanden. Die Worte heissen nicht „aber das Geheimnis seiner Kraft ward nicht kund", wie man zu übersetzen pflegt, sondern sie bilden einen Umstandssatz, dessen Sinn ist: ohne dass er sich **merklich angestrengt hätte**. Wenn man erwägt, dass bei jeder der früheren Gelegenheiten im Berichte die Leichtigkeit, womit der Held sich frei machte, stark hervorgehoben wird — vgl. V. 9 כאשר ינתק וגו׳, V. 12 כחוט und 15, 14 כפשתים אשר בערו באש — wird man diesen Satz in dem oben angegebenen Sinne hier an seinem Platze finden. Dagegen wäre derselbe oben V. 9 nach dem Relativsatz vollkommen überflüssig. Die Bedeutung, die כח hier hat, ist wohl zu beachten.

15. לב bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht das Herz als Sitz des Vertrauens, sondern es ist לבך so viel wie: dein Geheimnis, das du im Herzen birgst und bis jetzt nicht kundgetan hast; vgl. V. 17 und 18 כל לבה. Die Präposition את wiederum bezeichnet hier, wie öfter, intellektuellen Besitz, sodass אין אתי ist = ich kenne nicht oder ich weiss nicht. Der Sinn des Ganzen ist: wie kannst du nur behaupten, dass du mich liebst, wenn du vor mir ein Geheimnis hast. Zwischen Liebenden, meint Delila, darf es keine Geheimnisse geben.

18. Für ועלו ist mit andern nach sehr vielen Handschriften ויעלו zu lesen. Dagegen ist an ויעלו הכסף, wofür manche bloss והכסף lesen wollen, nichts zu ändern. Selbstredend ist dieses ויעלו Hiph., nicht Kal, wie das erste.

19. Für לאיש ist לתער zu lesen. ותקרא לתער ist = sie rief nach einem Schermesser. Die Verkennung der Bedeutung von ל hat die Aenderung von לתער in לאיש zur Folge gehabt. Delila hätte danach vor der Einschläferung Simsons das Schermesser nicht bereit gehalten, sondern erst nachher danach gerufen, weil die Entdeckung dieses Instruments in Simson einen Verdacht erweckt haben würde, der ihn nicht hätte einschlafen lassen. Doornick streicht einfach ותקרא לאיש, was aber rein willkürlich ist. Andere wieder behalten den fraglichen Ausdruck unverändert bei, ändern aber ותגלח in ויגלח, ohne jedoch einen genügenden Grund zu geben,

warum Delila das Haar nicht selber abschnitt, sondern dies von einem Manne tun liess. Im zweiten Halbvers lesen die Neuern nach LXX Alx. und Luc. וַיָּחֶל לְעַנּוֹת für ותחל לענותו. Aber diese Emendation fördert ein barbarisches Hebräisch zu Tage; denn von הֵחֵל kann ein Inf. pass. nicht abhängen. Ausserdem könnte der so emendierte Ausdruck nicht heissen „da wurde er schwächer und schwächer, sondern wäre schlecht hebräisch für „da fing er an, sich selbst Gewalt anzutun“ — vgl. zu V. 5 — was der Verfasser unmöglich sagen will. An לענותו ist nichts zu ändern, dagegen hat man ויחל von חלה für ותחל zu lesen. וַיִּחַל לענותו ist so viel wie: darauf wurde er so schwach, dass man mit ihm machen konnte, was man wollte; vgl. zu V. 5.

20. אצא כפעם בפעם, worin יצא heisst frei oder loskommen, setzt voraus, dass der Held, noch halb verschlafen, im ersten Augenblicke sich über die Lage nicht klar ist und denkt, es gelte, wie früher, Fesseln zu sprengen oder sich von etwas loszumachen. In ואנער aber muss etwas stecken, das einen Versuch Simsons ausdrückt, den vorherg. Gedanken zur Tat zu machen. Man lese daher הִנָּעֵ oder וַיִּנַּע = und er schüttelte sich. Simson, der sich wieder gebunden oder festgehalten wähnte, schüttelte sich, um sich frei zu machen.

21. Das Kethib האסירים ist mindestens so gut, wo nicht noch besser als das Keri; sieh Num. 26, 9.

22. Von צמח wird Kal gebraucht um das Hervorbrechen aus dem Boden und das Sichtbarwerden über demselben, wie auch bildlich das Entstehen im allgemeinen auszudrücken, während Piel das weitere Wachstum und die spätere Entwickelung bezeichnet; vgl. Gen. 41, 6. 23, besonders Lev. 13, 37. Hi. 5, 6 gegen 2 Sam. 10, 5. Ez. 16, 7 und 1 Chr. 19, 5. Danach ist hier Piel gebraucht, weil die Haarwurzeln auch nach dem Abschneiden der Haare über dem Haarboden sichtbar waren. Ebenso würde z. B. vom Grummet Piel gebraucht werden müssen.

23. In ולשמחה, wenn dies richtig überliefert und nicht vielmehr וְלִשְׂמֹחַ dafür zu lesen ist, ist â nicht Femininendung, sondern Casusendung; vgl. zu Gen. 1, 30.

24. Manche Erklärer stellen diesen und den folgenden Vers um, doch ist durchaus nicht nötig, in den Text so tief einzugreifen. Es genügt vollkommen, wenn man וַיִּרְאוּ mit Metheg spricht. אתו wird dann wohl besser gestrichen, doch kann es zur Not auch bleiben und auf דגון in V. 23 bezogen werden. Dann ist der Sinn

einfach: die Leute fürchteten und priesen ihren Gott. Von solcher besonderen Furcht oder solchem besonderen Respekt vor einem Gotte, seinem eigenen oder einem fremden, unmittelbar nach einer Grosstat desselben ist im A. T. auch sonst nicht selten die Rede; vgl. Ex. 14, 31. 1 Sam. 12, 18 und Jona 1, 16. Bei dieser Gelegenheit war die Gefangennahme des bis dahin unüberwindlichen israelitischen Helden, welche die Philister Dagon, ihrem Gotte, zuschrieben, die Veranlassung ihres besondern Respekts vor ihm. Bei מחריב ארצנו denken die Redenden an die Vernichtung ihrer Ernte durch die Füchse mit den brennenden Fackeln; vgl. 15, 4. 5.

26. המישני heisst nicht „dass ich betaste“, denn das wäre hebräisch — durch וְאָמֻשָׁה ausgedrückt, — sondern ist so viel wie: und verhilf mir dazu, dass ich betaste. Wenn Simson die Säulen ertasten sollte, war nicht nur nötig, dass sein Führer ihn loslasse, sondern auch dass er ihn zuvor dicht an die Säulen heranbrachte, die er selber in seiner Blindheit nicht hätte finden können.

27. Streiche den Artikel in הראים, der durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist.

28. Dass הזה wegen seines Geschlechtes hier falsch ist, liegt auf der Hand. Aber auch הפעם הזאת wäre hier unhebräisch; denn in Verbindung mit einem hinzeigenden Fürwort, es sei dies זאת oder היא *), heisst es immer nur בַּפַּעַם, nicht הפעם; vgl. Ex. 8, 28. 9, 14. Deut. 9, 19. 10, 10. 2 Sam. 17, 7. Jer. 10, 18. 16, 21. Für הזה hat man חָזֵק als verstärkenden Inf. absol. zu lesen und dieses unmittelbar hinter נא zu setzen. Ueber solche Verstärkung beim Imperativ sieh Num. 11, 15. Jes. 6, 9. 55, 2. Aber auch für נְקַם ist נָקֹם als verstärkenden Inf. absol. zu lesen. אחת heisst dann ein einziges Mal; vgl. Lev. 16, 34.

XVII.

1. Für מהר erwarten wir Abendländer בהר, aber hebräisch wäre dieses in solchem Zusammenhang nicht richtig. Bei letzterem würde der Satz gut klassisch nur besagen, dass der Betreffende in dem Gebirge Ephraim sich zur Zeit befand, nicht aber dass er dort daheim war; vgl. V. 7 und 1 Sam. 1, 1.

*) Denn auch הוא ist eigentlich nichts als ein hinzeigendes Fürwort. Wäre das Wörtchen ein Pron. person. würde es den Artikel nicht zu sich nehmen können. Ein persönliches Fürwort für die dritte Person hat das Hebräische ebensowenig wie das Griechische und Lateinische.

2. ואת אלית ist nicht von einem Fluch zu verstehen, den das Weib vor sich hin ausgesprochen hätte, sondern von einer öffentlichen Bekanntmachung des Diebstahls, wobei dem Dieb mit einem Fluche gedroht wurde, falls er das Gestohlene nicht zurückerstattete. Hinter באזני vermuten die Erklärer eine Lücke. Es ist hier jedoch nichts ausgefallen, denn das Objekt zu אמרת ergänzt sich aus אלית, und der Sinn des Satzes ist: auch ist der Fluch, den du ausrufen liessest, in meiner Gegenwart ausgerufen worden. Mit der Formel ברוך בני ליהוה will das Weib, als sie hört, dass ihr eigener Sohn der Dieb ist, die magische Wirkung des in seiner Gegenwart ausgesprochenen Fluches abwehren; vgl. zu Deut. 29, 18 und zu 1 K. 2, 45.

3. וישב ist hier im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen und daher so viel wie: da erklärte er sich bereit, zurückzuerstatten. הקדשתי וגו׳ מידי ist = ich weihe das Geld JHVH, sobald ich es wieder in Händen habe. Ehe die Redende das Geld wieder in ihrem Besitze hat, kann sie es JHVH nicht weihen; vgl. Baba kamma 69b. Für לבני aber ist בני zu lesen und dieses als Vokativ zu fassen. Mit ועתה endlich ist hier nichts anzufangen. Man muss dafür ואתה oder ואתו lesen und das Suff. auf פסל beziehen. Doch bezeichnet את hier nicht das Objekt, sondern das Prädikatsnomen. Danach ist der Sinn des Satzes der: und als solches — das heisst als Bild — will ich dir es — das Geld — wiedergeben.

5. Die Verbindung האיש מיכה ist bei der obskuren Persönlichkeit dieses Micha nach der Bemerkung zu Ex. 11, 3 nicht möglich. Für והאיש מיכה לו ist zu lesen ויעש לו מיכה. Nach der Korruption des Verbums wurde לו notwendiger Weise umgesetzt. Jetzt, wo er das Nötige für ein Götterbild hatte, errichtete sich Micha ein Gotteshaus. Nach dem uns vorliegenden Texte hatte Micha schon früher das Gotteshaus, während aber ein solches ohne Götterbild undenkbar ist.

7. Diese Angabe, worin ein Mann aus dem Stamme Juda ein Levite genannt wird, kann nicht einen Stamm Levi voraussetzen. Levite ist hier offenbar bloss Berufsbezeichnung. Danach ist es mehr als wahrscheinlich, dass es in Wirklichkeit einen Stamm Levi unter den Israeliten niemals gegeben hat. Das Nomen לוי, ursprünglich vielleicht לְוִי gesprochen, heisst seiner Abstammung nach Anhängsel; vgl. zu Gen. 29, 34. So wurde in alter Zeit das Schmarotzertum unter den Israeliten genannt, das keinen eigenen Besitz hatte und als Diener des Volkes ein kümmerliches Leben

fristete. Die Dienste dieser Leviten nahmen nach und nach immer mehr priesterlichen Charakter an, bis Levite und Priester schliesslich gleichbedeutend wurden. Am Schlusse des Verses ist גר שם unmöglich richtig überliefert, denn גור kann vom Wohnen im eigenen Geburtsort nicht gebraucht werden. Für גר שם ist daher נֻרַשׁ משם zu lesen. Danach war der in Rede stehende Levite für irgendeinen Frevel, den er begangen hatte, aus seiner Vaterstadt verjagt worden*). Die schimpfliche Vertreibung des Leviten aus seiner Vaterstadt ist ein Zug in der Darstellung, der denselben Zweck hat, wie der mit der Entstehung des Bildes verbundene Diebstahl und der nachherige Raub des Bildes. Alles das will den Ursprung des Heiligtums zu Dan verunglimpfen. Selbstredend sind alle diese Züge erst später in die Sage hineingetragen worden.

8. לעשות דרכו pflegt man wiederzugeben „um dann seine Reise fortzusetzen“, was aber falsch und zugleich unlogisch ist. Unlogisch, weil das Kommen nach einem Orte logischer Weise nur das, was man dort zu tun beabsichtigt, nicht aber die Weiterreise zum Zwecke haben kann. Falsch aber ist obige Fassung, erstens weil für „dann“ im hebräischen Texte nichts da ist, und zweitens weil „seine Reise fortsetzen“ hebräisch nicht durch לעשות דרכו, sondern durch ללכת לדרכו ausgedrückt sein würde; vgl. 19, 27. Gen. 32, 2 und 1 Sam. 26, 25. Denn die auf Grund unserer Stelle von Buhl s. v. עשה gemachte Angabe, dass עשה דרך bedeutet einen Weg machen ist nicht richtig. עשה דרך heisst nichts anderes als ein Geschäft besorgen; vgl. Jes. 58, 13, und diese Bedeutung hat die Redensart auch hier. Der Mann, ein Levite von Beruf, vgl. zu V. 7, war nachdem er seine Vaterstadt verlassen, auf der Suche nach einer Stellung als Priester. In der Stadt Michas angelangt, erfuhr er, dass dieser ein Gotteshaus oder Heiligtum besass, und darum sprach er bei ihm geschäftlich vor, um zu sehen, ob er vielleicht bei ihm in Dienst treten könnte. Dies heisst hebräisch לעשות דרכו.

10. ערך בגדים ist = so viel Kleidung als mutmasslich für die genannte Zeit hinreichen wird; vgl. zu Gen. 22, 9. Am Schlusse ist וילך הלוי zu streichen. Die zu streichenden Worte sind durch Dittographie aus dem folg. ויאל הלוי entstanden.

*) Dass dieser Levite ein gewissenloser Mensch war, zeigt dessen nachherige Untreue gegen seinen Dienstherrn; vgl. 18, 20.

11. Ueber ויואל sieh zu Gen. 13, 18. Hier ist der Ausdruck gebraucht, weil der Levite mit dem geringen Lohne nicht zufrieden war, sich aber zur Annahme der Bedingungen bequemen musste, weil er augenblicklich nichts Besseres in Aussicht hatte. Im zweiten Halbvers finden manche Kritiker bornierter Weise einen Widerspruch zu והיה לי לאב in V. 9. Im Grunde aber will hier nur gesagt sein, dass der Levite von Micha gut, und zwar wie ein eigener Sohn, behandelt wurde, und dies ist hervorgehoben, um die Untreue, womit der Mietling die gute Behandlung nachher lohnte, umso verdammenswerter erscheinen zu lassen; vgl. 18, 20 und sieh die Schlussbemerkung zu V. 7.

XVIII.

1. Der ganze erste Halbvers scheint mir unecht, und ich vermute, dass ursprünglich בימים ההם שבט וגו' dieses Stück anfing. Denn das Nichtvorhandensein eines Königs ist in solchem Zusammenhang gleichbedeutend mit dem Zustand der Anarchie, ein solcher Zustand ist aber für den im Folgenden berichteten Raub des Götterbildes keineswegs nötig. Anders 19, 1 womit der Bericht über einen Frevel eingeleitet wird, der einen blutigen Bruderkrieg zur Folge hatte. Im zweiten Halbvers wird der Satz כי לא נפלה וגו' nur dann korrekt, wenn man נחלה für בנחלה liest. Noch besser aber liest man נחלה für נפלה und streicht בנחלה am Schlusse. Letzteres Verfahren scheint mir vorzuziehen, weil die Verbindung נפלה נחלה לפ' sich sonst nicht nachweisen lässt.

2. מקצותם heisst nicht „aus ihrer Gesamtheit“, was nach ממשפחותם vollends überflüssig wäre, sondern ist so viel wie: aus ihren tüchtigsten Männern. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 47, 2.

3. קול versteht schon Bunsen hier richtig von der Mundart. Die Ephraimiten sprachen ihren Dialekt, vgl. 11, 6, und von diesem wich der Dialekt des Leviten aus Juda ab. Diese Abweichung verriet ihn als Fremden, und dieser Umstand veranlasste die schlauen Daniter, sich mit ihm einzulassen, in der Hoffnung, dass er seinen Dienstherrn verraten würde, was er in der Folge auch tat. Wegen der Aehnlichkeit im Ausdruck schreibt Nowack ומה לך פה derselben Hand zu, die V. 23 f. מה לך schrieb! Der Bedeutung nach haben diese beiden Redensarten nicht die geringste Aehnlichkeit. Hier wird zuerst gefragt, was treibst du in diesem Orte? und dann ומה לך פה, was so viel heisst wie: und was bringt dir

die Beschäftigung hier ein? eigentlich was sind deine Ansprüche hier? vgl. Jes. 22, 16. Blosses מה לך aber heisst, was ist dir?

4. כזה וכזה deutet eine Abkürzung der Erzählung an; vgl. zu Jos. 7, 20. Die Variation der Vokalisierung scheint mir zweifelhaft. Ich vermute, dass auch das erste dieser beiden Worte כזֹה zu sprechen ist; vgl. das arab. gleichförmige كيت وكيت.

6. נכח יהוה דרככם heisst wörtlich, euer Weg läuft parallel mit JHVH, d. i., er entspricht JHVHs Wunsch; vgl. zu 1 Sam. 16, 6.

7. An ישבת ist nichts zu ändern. Das Partizip bezieht sich auf das auf ליש gehende Suff. in בקרבה, zu dem es Prädikatsnomen ist, während שקט ובטח in ähnlicher Weise העם beschreibt. Ueber die Konstr. von ישבת vgl. zu Gen. 3, 8. Der Sinn des Ganzen ist danach der: und sie fanden das Volk in ihm, dem in Sicherheit liegenden Laisch, nach der Art der Zidonier ruhig und sorglos. Von da ab ist der Text heillos verderbt. Targum las צָעִיר für עצר, aber auch damit kommt man nicht durch.

8. Ueber מה אתם = was habt ihr zu berichten? eigentlich wie steht es mit euch? lässt sich Ruth 3, 16 מי את vergleichen.

10. Transferiere כי נתנה אלהים בידכם ans Ende des Verses. Der Satz kam in den ersten Halbvers durch vertikale Dittographie und wurde darauf als man den Irrtum entdeckte irrtümlich an der unrichtigen Stelle gestrichen.

15. Dieser und der folgende Vers sind eine Variante zu V. 17. Sie geben sich schon durch בית הנער הלוי und durch איש חגורים כלי מלחמתם נצבים statt des allein korrekten האיש החגור כלי מלחמה נצב als spätere Zutat zu erkennen.

17. Auch hier ist der Text nicht in Ordnung. Gleich das erste Wort ist nicht richtig, denn es ist kein Grund vorhanden, warum das Gelangen der fünf Männer in das Haus Michas durch עלה ausgedrückt sein soll. Ferner sind die Perfekta באו und לקחו in diesem Zusammenhang unhebräisch. Endlich ist der zweite Halbvers, wonach der Priester, als der Raub ausgeübt wurde, am Stadttor stand, in Widerspruch zu V. 18, wo gesagt ist, dass er im Hause mit den Eindringlingen sprach. Der Text las ursprünglich וישלחו חמשת האנשים ההלכים לרגל את הארץ ויבאו שמה לקחת הפסל והאפוד והתרפים והמסכה (והכֹּהֵן וישש מאות האיש החגור כלי מלחמה נצב פתח השער. Nachdem aus לקחת einmal לקחו את geworden, sah man sich genötigt, vor jedem der folgenden Substantiva את zu wiederholen; vgl. zu Gen. 15, 19. Das Objekt zu וישלח bildet חמשת האנשים, während das Subjekt dazu aus dem Vorherg. zu entnehmen ist. ויבאו ist Fortsetzung zu ההלכים, und

והכהן gehört noch zum Objekt von לקחת. שמה bezieht sich auf das Haus Michas. Der Sinn des Ganzen ist danach wie folgt: und sie entsendeten die fünf Männer, die ausgezogen waren, das Land auszukundschaften, und die auf dem Wege das Land auszukundschaften, dort — im Hause Michas — eingekehrt waren, das Bild usw. mitsamt dem Priester zu holen, während die sechshundert gewaffneten Männer am Tore standen.

21. כבודה ist kein hebräisches Wort; sieh zu Ez. 23, 41 und K. zu Ps. 45, 14. Man hat dafür עֲבֻדָּה zu lesen und zu Gen. 26, 14 zu vergleichen. עבדה bezeichnet Vieh, mit dem gearbeitet wird, im Unterschied von מקנה, das Zuchtvieh bedeutet.

23. Im Arabischen sagt man ما لفلان يقوم und ما لفلان قائمًا. Diese beiden Konstruktionen teilt im Hebräischen die Wendung מה לפ׳ mit der arabischen, nur dass im Hebräischen später vor dem Imperf. auch כי stehen kann. Die Partizipialkonstruktion ist im Hebräischen die jüngere der beiden und in der Mischna die ausschliessliche; vgl. Jes. 3, 15. Jona 1, 6. Ps. 114, 5. Eccl. 6, 8. Kerithoth 5, 2. Middoth 2, 2 und Mekhilta zu Ex. 20, 3. Dem Hebräischen allein eigen ist die Konstruktion von מה ל mit folg. Perf. c. כי, wie hier und Jes. 52, 5.

25. Bitterkeit der Seele ist im Hebräischen Bezeichnung für die tiefste Verzweiflung. Hier bezeichnet der Ausdruck, wie bisweilen auch sonst, die aus der tiefsten Verzweiflung entstehende Rücksichtslosigkeit, die zu allem bereit ist; vgl. 1 Sam. 30, 6 und sieh zu 1 Sam. 1, 10.

30. Für הארץ ist, wie schon Houbig. erkannt hat, הארן zu lesen. Diejenigen, die diese Emendation verwerfen, vergessen oder wissen nicht, dass הארץ, namentlich in der gemeinen Prosa, wohl die Bewohner der ganzen Erde, aber nicht die Bevölkerung eines einzigen Landes bezeichnen kann.

31. Für וישימו ist zu lesen ויקימו, wie im vorherg. Verse, zu dem dieser nur eine Variante zu sein scheint.

XIX.

1. פילגש ist nicht Apposition zu אשה, sondern bildet das Prädikatsnomen, während letzteres Objekt ist. Der Satz heisst danach: und der nahm sich ein Mädchen aus Bethlehem in Juda zum Kebsweib, wie Kautzsch auch richtig übersetzt (gegen Nowack).

2. Gegen ותזנה spricht die nachherige von dem Gatten gesuchte Versöhnung. Denn kein Orientale kann seinem Weibe eine

eheliche Untreue vergeben. Die alten Rabbinen schrieben das Zerwürfnis zwischen diesen Eheleuten einer häuslichen Nachlässigkeit seitens des Weibes zu, vgl. Gittin 6b, und darauf konnten sie unmöglich durch ותזנה geführt werden. Vielleicht ist zu lesen ותזנח. Wenn man dieses Verbum im Sinne des arabischen زنخ stinken fasst, kann ותזנח עליו sehr gut heissen sie erregte bei ihm Ueberdruss. Zur Konstruktion mit על lässt sich englisch „to pall upon“ vergleichen. Dass ein Mann einem Weibe, dessen er einst überdrüssig war, sich wieder in Liebe zuneigt, ist nicht unnatürlich. Im zweiten Halbvers ist das asyndetische ארבעה חדשים, wie überhaupt „ein Jahr und vier Monate“ als Zeitangabe sehr befremdend. Ferner ist es nicht wahrscheinlich, dass der Mann eine Wiedervereinigung mit dem Weibe gesucht haben würde, wenn er eine so lange Trennung von ihr hätte ertragen können. Endlich kann mit ימים in der Bedeutung „Jahr“ kein anderer Zeitabschnitt verbunden werden. Für שם ימים ist שֹׁמֵמָה zu lesen und über blosses ארבעה חדשים als Zeitangabe 20, 47 zu vergleichen. Drei ist eine runde Zahl, darum kommt hier und an der genannten Stelle noch ein Monat dazu, um der Angabe den Anschein der Genauigkeit zu geben; vgl. die Schlussbemerkung zu 16, 5. שממה, dem Jes. 54, 1 בעולה entgegengesetzt ist, bezeichnet ein Weib, das gezwungen ist, unverheiratet zu bleiben oder von ihrem Gatten getrennt zu leben; vgl. zu 2 Sam. 13, 20. Hier ist letzteres gemeint. Dieser Begriff ergibt sich leicht aus dem Begriff des Verlassenseins; vgl. arab. عزب V unverheiratet sein.

3. Ueber לדבר על לבה sieh zu Gen. 34, 3. Das Kethib להשיבו ist das einzig Richtige. Das Suff. bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende לבה. השיב לב heisst ein entfremdes Herz zurückgewinnen. Die Redensart findet sich nur noch Mal. 3, 24, und das einzige Beispiel entging, wie öfter, dem Gedächtnis der Massoreten. Behauptet doch auch Nowack, trotz Mandelkerns Konkordanz, die bei unsern modernen Exegeten so ziemlich die Belesenheit im Alten Testament ersetzt, dass die in Rede stehende Verbindung nirgends vorkommt, und dass sie, wenn sie auch vorkäme, den oben angegebenen Sinn nicht haben könnte. Uebrigens hätte man auch aus 1. K. 12, 27a hier den Sinn erschliessen können. Im zweiten Halbvers wollen manche Erklärer ויבא lesen für ותביאהו, doch ist nur die Recepta richtig. Denn nach der Entzweiung hing es vom Weibe ab, ob der Gatte ihren Vater wegen einer Versöhnung

sprechen durfte, und es ist daher hier gesagt, dass sie ihm die Erlaubnis dazu gab.

4. אבי הנערה neben חתנו erklärt sich daraus, dass in unserer Erzählung zwei verschiedene Quellen verarbeitet sind, in deren einer der Schwiegervater in der einen und in der andern in der anderen Weise bezeichnet war, und dass der Redaktor, um die Spuren der Verquickung möglichst zu verwischen, hier und V. 9 zu der einen Bezeichnung noch die andere hinzufügte, wodurch aber die Sache noch verschlimmert wurde. Die Bezeichnung אבי הנערה gehört der ältern Quelle an.

6. Für וַיֵּשְׁבוּ ist ohne den geringsten Zweifel וַיָּשֻׁבוּ zu sprechen. וישבו ויאכלו ist = da assen sie wieder. Dies ist gesagt mit Bezug auf V. 4; vgl. V. 7 וַיָּשָׁב וילן und V. 4 und 21, wo, weil es sich dort um die erste Mahlzeit handelt, וישבו bei ויאכלו fehlt.

9. Für רפה hatte der Text ursprünglich פנה. לערוב ist als Glosse zu streichen. Der Glossator schrieb aber לָעֶרֶב, und daraus entstand die Recepta. חנות היום heisst nicht was die Wörterbücher angeben, sondern ist so viel wie: die Tageszeit, wo Wanderer Rast zu machen pflegen, wörtlich das Niederlassen für den Tag. חנה hat also in dieser Verbindung im wesentlichen seine gewöhnliche Bedeutung; vgl. Kimchi. Targum sprach הֵנָּה = hier für das zweite הנה und gibt חנות wieder wie wenn im Texte אך dafür stünde. Für והשכמתם ist והשכמת zu lesen und והלכת לאהלך am Schlusse zu vergleichen. Danach ist aber auch לדרככם in לדרכך zu ändern.

11. Für רד ist mit allen Neuern ירד zu lesen. Ueber die Ausdrucksweise aber, für die keiner der Erklärer eine Analogie weiss, sieh zu 1 Sam. 20, 19*).

12. Für das ungrammatische נכרי ist נֵכָר zu lesen und über die Verbindung עיר נכר Ps. 137, 4 אדמת נכר zu vergleichen. Andere lesen נכרים, aber das winzige Jod allein konnte beim Abschreiben leicht übersehen werden, nicht so bald auch das Mem. Für הנה bieten etliche Handschriften הם oder המה, das herzustellen ist. Die Beziehung dieses Fürworts auf עיר ist eine constructio ad sensum.

16. Das Alter des gastfreundlichen Mannes dient zur grösseren Bequemlichkeit des Verfassers. Im Verlaufe der Erzählung wird dieser durch בעל הבית bezeichnet; aber ehe der Gast dessen Haus

*) Nowack führt 1 K. 1, 25 als Beleg dafür an, was aber nur eine Eingebung der Konkordanz sein kann. Denn ein Blick auf den betreffenden Satz im Zusammenhang müsste selbst einem Schulknaben zeigen, dass dort היום nicht das Subjekt zu ירד bildet.

betreten hat, ging dies nicht an. Darum wird er bis dahin der alte Mann genannt und so von dem Gaste unterschieden; sieh die Schlussbemerkung zu V. 22. Der Alte ist ebenfalls aus dem Gebirge Ephraim, wo der Fremde daheim war, vgl. V. 1, und er hört ihn zu seinen Begleitern sprechen und erkennt ihn am Dialekte als Landsmann; vgl. 12, 6. Daher seine freundliche Einladung ins Haus, während die andern Bewohner des Ortes an dem beim Hereinbrechen der Nacht mit seinem Weibe auf offener Strasse sitzenden Fremden vorübergegangen waren, ohne sich um ihn zu kümmern. Das zeigt die zur Zeit unter den verschiedenen israelitischen Stämmen herrschende Eifersucht; Leute verschiedenen Stammes waren einander wie fremd. Unter anderen Umständen wäre auch der blutige Krieg gegen die Benjaminiter unbegreiflich. Daraus, dass sowohl hier wie in der Erzählnng vom Raube des Bildes es ein Ephraimiter ist, der einen besonderen Dialekt spricht, scheint hervorzugehen, dass nur der ephraimitische Dialekt von der allgemeinen Sprache merklich abwich.

18. Für ואת בית יהוה ist zu lesen ואל ביתי הֵנָּה. Die Korruption entstand hauptsächlich durch die falsche Wortabteilung.

20. שלום לך ist = sei unbesorgt. Das darauf folg. רק ist so viel wie: nur bestehe ich darauf, dass; eigentlich es darf nicht anders sein als dass. Im zweiten Halbvers heisst רק . . . אל unter keinen Umständen.

22. אנשי בני בליעל ist unmöglich korrekt. Entweder ist אנשי oder בני zu streichen, wahrscheinlich ersteres. Für מתדפקים lese man מתרפקים. An die Türe klopfen ist anderswo durch Kal von דפק ausgedrückt, vgl. Ct. 5, 2. Hithp. kommt von diesem Verbum sonst nirgends vor und ist auch kaum denkbar. Dagegen findet sich Hithp. von רפק Ct. 8, 5, wo es, ebenfalls mit על konstruiert, heisst sich stützen, lehnen. Dort ist die Bedeutung etwas abgeschwächt; hier bedeutet das Verbum sich kräftig gegen etwas stemmen. Die Leute stemmten sich kräftig gegen die Türe, um sie zu erbrechen; vgl. Gen. 19, 9. Ueber בעל הבית הזקן sieh zu V. 16. Um nicht בעל הבית urplötzlich kommen zu lassen, ist die frühere Bezeichnung הזקן hier hinzugefügt. Im folg. Verse erscheint schon בעל הבית allein.

23. אל תרעו ist = begeht doch nicht die unnatürliche Tat. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Gen. 19, 7. Die Stellung von נא nach dem verneinten Verbum statt zwischen diesem und der Negation ist unhebräisch; vgl. zu Gen. 13, 8. Ich glaube daher, dass die fragliche Partikel zu streichen ist. Durch Ditto-

graphie aus dem Vorherg. und dem Folg. mag נא entstanden sein, worauf man dieses in נא änderte.

26. Ueber ותפל im prägnanten Sinne = sie fiel nieder und blieb liegen sieh zu Gen. 38, 17.

29. Ueber המאכלת sieh zu Gen. 22, 10 und über וישלחה zu Gen. 8, 7.

30. נהיתה bezieht sich auf die Untat der Bewohner von Gibea und נראתה auf die grausige Art ihrer Bekanntmachung durch Versendung der Teile der Leiche; כזאת weist auf beides hin. Ueber ל in למיום sieh zu Deut. 4, 32. Für לכם ist nach LXX Alex. לבבכם zu lesen. Für עֻצוּ ist עֵצוּ von יעץ zu sprechen. Ein Verbum עוץ kennt die Sprache nicht. Auch Jes. 8, 10, wo dieser Imperativ ebenfalls defektiv geschrieben ist, liegt dieselbe falsche Vokalisierung vor.

XX.

1. כאיש אחד heisst hier nicht einstimmig, sondern ist = bis auf den letzten Mann; sieh zu 6, 16. Ueber ל in למדן vgl. zu 19, 30. Der Ausdruck אל יהוה zeigt das verhältnismässig hohe Alter dieser Erzählung. Später würde man לפני für אל geschrieben haben; vgl. die gewöhnliche Umschreibung לקדם יהוה in Targum.

2. Für שבטי ist שֹׁפְטֵי zu lesen und שפט im Sinne von Herrscher zu fassen. כל שפטי ישראל ist Epexegese zu פנות כל העם. Der ganze erste Halbvers aber ist parenthetisch, und die Zahlangabe im zweiten bezieht sich auf V. 1. Ueber רגלי sieh zu Ex. 12, 37. Der Ausdruck findet sich im A. T. im Ganzen zwölfmal, davon nur viermal in Verbindung mit איש wie hier. An den andern drei Stellen gibt es einen triftigen Grund für die Hinzufügung von איש, vgl. zu 2 Sam. 8, 4; hier aber, wo dieser Grund nicht vorhanden ist, muss man איש streichen.

6. זמה findet sich sonst nirgends in Verbindung mit נבלה. Ersteres fehlt auch in LXX Alex. und Luc., weshalb die Neuern das Wort streichen, ohne jedoch erklären zu können, wie dasselbe in den Text kam. Ich vermute, dass zu lesen ist עשו המה נבלה בישראל. Aus המה konnte beim Abschreiben sehr leicht זמה werden, das wiederum das Vorschlagen der Konjunktion beim folgenden Nomen zur notwendigen Folge hatte. המה und ישראל sind einander gegenübergestellt, sodass der Sinn des Ganzen ist: das Verbrechen der etlichen Leute in Gibea gereicht nicht ihrem Wohnorte oder ihrem eigenen Stamme allein zur Schande, sondern dem gesamten Israel. Sonach will der Mann in diesen Worten den Grund an-

geben, warum er die Sache durch Versendung der Leichenteile an alle Stämme zur Sache des gesamten Israel machte, da er sich sonst nur an seinen eigenen Stamm gewendet haben würde.

7. הבו לכם דבר ועצה ist = schlagt etwas vor und gebt eure Meinung. Ueber die Ausdruksweise vgl. zu Deut. 1, 13. הלם ist zu streichen. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

9. Vor עליה drücken LXX נעלה aus, und dieses ist herzustellen. Aber damit allein ist die Sache noch nicht abgetan; man muss auch לַצָּבָא hinter עליה einschalten. Da die Anzahl der in Mizpa versammelten Israeliten nach V. 17 auf nicht weniger als vierhunderttausend sich belief und eine so ungeheuere Menge im Kampfe gegen die verhältnismässig geringe Anzahl der Benjaminiter einander nur im Wege gewesen wären, so musste aus der Gesamtheit der ersteren ein Heer von entsprechender Stärke durch das Los ausgehoben werden.

10. Nach der Schlussbemerkung zu V. 9 bildeten die zehn Prozent, die aus der Gesamtheit der Israeliten ausgehoben wurden, das Herr, das gegen die Benjaminiter ziehen sollte. Die Stärke dieses Heeres ergibt sich nach dem hier angegebenem Prozent aus V. 17; sieh auch zu V. 25. Danach sind aber unmittelbar vor לקחת Worte ausgefallen, etwa ואנחנו נלך, worin unter אנחנו die andern Israeliten zu verstehen wäre, die das Los nicht fürs Heer bestimmen wird. Weil die Versammelten alle erklärt hatten, dass keiner von ihnen heimkehren wollte, ohne für die gute Sache etwas getan zu haben, darum sollten diejenigen, die nicht kämpfen würden, für die Verpflegung des Heeres sorgen. Diese Fassung hat unter anderem auch den Vorzug, dass sich danach erklärt, warum die Beschaffung des Proviants überhaupt erwähnt wird, was sonst in keinem Kriegsbericht geschieht. Im zweiten Halbvers ist der Text verderbt. Für das widersinnige לעשות לבואם ist mit allen Neuern nach LXX Alex. und Luc. zu lesen לַבָּאִים לעשות und dieses als Apposition zu fassen. Ganz befriedigend ist jedoch auch das nicht.

11. Auch hier ist der Text korrumpiert. Die Korruption entstand durch Missverständnis von V. 10. Lies וַיֶּאֱסֹף als Kal und am Schlusse חֲמָרִים für חברים. Danach ist der Sinn der: da brachten die Israeliten alle und jeder in die Stadt — das heisst nach Mizpa, vgl. V. 1 — Proviant zusammen haufenweise. Ueber חמרים vgl. Ex. 8, 10 und zur Sache die vorhergehende Bemerkung. Nach dem uns vorliegenden Text ist nicht nur העיר unerklärlich und חברים

neben כאיש אחד vollkommen überflüssig, sondern auch das Ganze dem Gedanken nach eine müssige Wiederholung von V. 1.

12. מה הרעה הזאת ist nicht Frage, sondern Ausruf und der Sinn des Ganzen: o welch' eine Untat ist da unter euch verübt worden!

13. בליעל wird hier wie ein Eigennamen behandelt, darum hat es den Artikel nicht, obgleich das Nomen, zu dem בני בליעל in Apposition tritt, determiniert ist. Doch kommt בליעל anderswo mit dem Artikel vor; vgl. 1 Sam. 25, 25 und 2 Sam. 16, 17. Nach אבו ist das von der Massora richtig geforderte בני wegen des folg. mit denselben drei Buchstaben anfangenden Wortes im Kethib ausgefallen. Für רעה ist הָרָע zu lesen und die häufige deuteronomische Formel ובערת הרע מקרבך zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass der Artikel wegen des vorherg. He wegfiel. Andere lesen הרעה, was jedoch falsch ist; sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 13, 6.

14. מן הערים geben LXX wieder ἐκ τῶν πόλεων αὐτῶν, und danach lesen alle Neuern מעריהם. Doch lag hier den Alten keine von der massoretischen abweichende Lesart vor, und ihre Wiedergabe ist insofern korrekt, als הערים neben הגבעתה nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz so viel ist wie: die Städte, die nicht Gibea sind, oder schlechtweg andere Städte.*) Ein Possessivsuff. ist bei dem fraglichen Nomen nicht nötig, weil in diesem Zusammenhang nur die Städte der Benjaminiter in Betracht kommen können.

15. Streiche das Ganze von התפקדו bis zum Schlusse des Verses und vgl. V. 17 לבד מבנימין und sieh die folgende Bemerkung.

16. Sieh zu V. 15. Die dort zu streichenden Worte waren hier ursprünglich als Glosse an den Rand geschrieben und bezweckten die Setzung von התפקדו vor שבע מאות איש בחור. Doch liest sich unser Satz besser ohne diesen Zusatz. Die Betonung der Tatsache, dass unter dem zahlreichen Volke — denn das heisst מכל העם הזה, vgl. zu Ex. 18, 23 — nicht mehr als die gegebene Anzahl Links-

---

*) Das Sprachgesetz, worauf oben verwiesen ist, findet auch in der Mischna sehr oft Anwendung, namentlich in Stellen wie Kilaïm 5, 2. Jebamoth 4, 12 und Kelim 8, 8, wo חכמים einem vorher mit Namen genannten Gesetzeslehrer entgegengesetzt ist. Denn in solchen Fällen kann חכמים unmöglich den mit Namen genannten Lehrer aus der Kategorie der Weisen ausschliessen wollen und muss daher so viel sein wie: die andern Lehrer.

händiger sich befand, zeigt, dass man den Namen בנימין mit ימין Rechte kombinierte, als wäre der Stamm so benannt gewesen, weil er proportional die meisten Rechtshändigen aufzuweisen hatte.*) Uns freilich erscheint die hier angegebene Proportion sehr gross, aber man darf dabei die Peinlichkeit der modernen Mutter in diesem Punkte nicht vergessen. Im Altertum, wo die Kinder in der häuslichen Erziehung zum vorwiegenden Gebrauch der rechten Hand wahrscheinlich minder streng oder gar nicht angehalten wurden, da gab es im allgemeinen wohl viel mehr Linkshändige als in moderner Zeit. Das Imperf. am Schlusse spricht man ungleich besser יַחֲטִא als Kal; vgl. Pr. 8, 36 und Hi. 5, 24.

18. Die Befragung des Orakels und dessen Bescheid sind ganz wie am Eingang unseres Buches. Aber dort tritt der vom Orakel bestimmte Juda in der Folge auch handelnd auf — vgl. 1, 3. 4. 8 ff. — was hier nicht der Fall ist, denn im Verlaufe dieser Erzählung wird Juda nicht wieder erwähnt. Aus diesem Grunde wird wohl unser Vers von späterer Hand herrühren und nach der ursprünglichen Erzählung die erste Schlacht stattgefunden haben, ohne dass das Orakel zuvor irgendwie befragt wurde. Nur so erklärt sich das Betragen JHVHs, der nicht nur zugab, dass die erste Schlacht für die angreifenden Stämme fatal ausfiel, sondern sie auch darauf noch einmal in die Schlacht schickte und sie im Stiche liess; vgl. zu V. 23. Später fand man es unbegreiflich, dass der Bruderkrieg ohne Befragung JHVHs begann, während man sich scheute, über die Handlungsweise JHVHs nachzuforschen. Daher dieser Einsatz.

22. Manche Erklärer transferieren diesen Vers hinter V. 23, doch ist dies keineswegs nötig, wenn man erwägt, dass blosses לערך מלחמה ohne Komplement nichts mehr heisst als sich zum Kampfe rüsten. Die Rüstung zum Kampfe aber konnte, um keine Zeit zu verlieren im Falle das Orakel einen weitern Kampf empfahl, sehr gut vor der Schlacht stattfinden.

23. Streiche בני, das aus dem Folgenden dittographiert ist, und vgl. am Schlusse אליו. בנימין אחי kann ein einziger Stamm Israels oder das gesamte israelitische Volk sagen, בני בנימין אחי aber nur ein Stammvater. Sachlich ist zu beachten, dass JHVH hier

*) Auch die alten Rabbinen brachten den fraglichen Namen mit ימין in Verbindung. So heisst es in Midrasch rabba Ex. Par. 1, wo die Namen sämtlicher Stämme erklärt werden, mit Bezug auf den Stamm Benjamin: בנימין על שם ימינך יהוה נאדרי בכח.

bloss die Wiederholung des Angriffs rät, dass er aber nicht verspricht, den Angreifern beizustehen. Dieses Versprechen erfolgt erst auf die nächste Befragung; vgl. V. 28. Wenn JHVH aber ein Unternehmen anrät und dieses fatal endet, wie im Falle dieser Schlacht, so kann es dafür keine andere Erklärung geben als die Annahme, dass JHVH, aus irgendeinem Grunde erzürnt, absichtlich den verderblichen Rat gab. Dass JHVH so etwas tun kann, ersieht man aus 2 Sam. 24, 1. 12 ff. JHVHs Zorn aber kann bei dieser Gelegenheit nur dadurch erregt worden sein, dass die Stämme Israels sich in den Krieg gegen die Benjaminiter eingelassen hatten, ohne ihn zuerst zu befragen; sieh zu V. 18.

25. Die achtzehntausend, die diesmal fielen, zusammen mit den zweiundzwanzigtausend, die in der ersten Schlacht gefallen waren, vgl. V. 21, machen zehn Prozent von der Gesamtzahl der in Mizpa versammelten Israeliten; vgl. V. 17. Somit wurde das Heer, das die Stämme laut V. 10 nach eigenem Gutdünken und ohne Befragung JHVHs ausgehoben hatten, in den beiden ersten Schlachten bis auf den letzten Mann vernichtet. In dieser schrecklichen Weise rächte JHVH seine Ehrenkränkung.

26. Für ויבכו וַיֵּשְׁבוּ ist unbedingt zu lesen וַיָּשֻׁבוּ ויבכו und ersteres Verbum mit Bezug auf V. 23 zu verstehen, sodass der Sinn ist: und die Israeliten weinten abermals. Die Korruption entstand hier in folgender Weise. Zuerst wurde das irgendwie ausgelassene וישבו an den Rand geschrieben, von wo es nachher an unrichtiger Stelle in den Text kam, bei welcher Stellung die Massora es nur וַיֵּשְׁבוּ sprechen konnte.

27. Manche Erklärer halten V. 27b und 28a für einen späteren Einschub, der den Zweck hätte, die Opferung in Bethel zu rechtfertigen. Aber wenn an dieser Stelle eine berechnete Einschaltung vorläge, würde sie unmittelbar hinter V. 26 kommen und nicht hier, wo sie den Zusammenhang in so empfindlicher Weise stört. Ich glaube daher, dass die fraglichen Worte aus einer andern Stelle in unserer Erzählung, wo sie ursprünglich waren, irgendwie hierher verschlagen wurden. In jener Stelle war berichtet, dass die Stämme diesmal die Lade in die Schlacht mitnahmen; vgl. 1 Sam. 4, 3. Dieser Bericht wurde später aus religiösen Gründen zum grossen Teil getilgt, und nur ein Bruchstück davon hat sich seltsamer Weise hier in der Einschaltung erhalten.

28. Sieh zu V. 23. Auch hier ist בני namentlich wegen des Suff. Sing. in אתננו zu streichen.

30. Hier sind am Schlusse Worte ausgefallen. Sieh die folgende Bemerkung.

31. Für הנתקו ist וַיִּנָּתְקוּ zu lesen. Aus וי entsteht beim Abschreiben sehr leicht ה. במסלות und der darauf folgende Relativsatz sind an das Ende des vorhergehenden Verses zu transferieren. An der Versetzung dieser Worte ist der Ausdruck כפעם בפעם schuld, der hier sowohl wie dort sich findet. בשדה, das nicht in den Relativsatz gehört, heisst wie öfter, im Freien und ist insofern dem העיר entgegengesetzt.

33. Streiche das erste, ungrammatische und auch sonst unpassende ממקומו. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. An ממערה גבע ist nichts zu ändern. Aber מערה heisst nicht ein Ort ganz ohne Waldung, denn ein solcher eignet sich kaum für einen Hinterhalt, sondern eine Lichtung mitten im Walde. Ein Platz dieser Art bietet einen guten Versteck für eine kleine Mannschaft. Andere ändern nach LXX und Hieron. und lesen ממערב לגבע, allein ממערב ל kommt sonst ebenso wenig vor wie ממזרח ל. Für letzteres wird ממזרח mit folg. Subst. im Genitiv gebraucht, vgl. Jos. 16, 6, und für ersteres kommt Jos. 8, 13 ים ל vor. Uebrigens wäre ממערב ל auch ungrammatisch, denn das Nomen müsste, wie die Wendungen מִימִין ל und מִצְּפוֹן ל zeigen, im st. constr. stehen, der jedoch bei מערב nirgends vorkommt.

36. Die ursprüngliche Fortsetzung zu 36a liegt wohl in V. 47; alles dazwischen ist ein detaillierender Bericht, der mit den kurzen Angaben in V. 30—35 parallel geht.

37. Im ersten Halbvers ist mir der Text wegen החישו sehr verdächtig. Denn von חוש kann Hiph. nur transitiv sein. Ausserdem kommt das Verbum in dieser Konjugation sonst in der gemeinen Prosa nicht vor. וימשך wenn es richtig überliefert und nicht vielmehr mitverderbt ist, heisst, und sie verbreiteten sich, vgl. LXX, d. i., sie zerstreuten sich und fielen einzeln in die Häuser der Stadt ein. Die aus dem Hinterhalt konnten dies tun, weil es in der Stadt jetzt nur untaugliche Männer, Weiber und Kinder gab. Was kämpfen konnte, war draussen im Kampfe gegen das Hauptheer der Stämme.

38. Streiche הרב, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, dann lies להעלות משאת für להעלותם משאת und fasse משאת als Subjekt und עשן als Objekt. Der Sinn ist dann: dass der Brand den Rauch aufsteigen lassen sollte. עשן ist hier Objekt dieses Hiph., wie es sehr oft Subjekt ist zu Kal von עלה; vgl.

Jos. 8, 20. 21. 2. Sam. 22, 9. Jes. 34, 10. Ps. 18, 9, dagegen findet sich משאת nirgends in Verbindung mit diesem Verbum. Das Suff. am Inf. entstand durch Verdoppelung aus dem Folgenden, worauf nichts übrig blieb als מַשְׂאַת zu vokalisieren.

39. Ueber die reflexive Bedeutung von ויהפך sieh die Bemerkung zu Gen. 38, 14.

40. Für לעלות ist להעלות zu lesen, עמוד עשן als Objekt zu fassen und zu V. 38 zu vergleichen.

42. Zu ויפנו ist ערף zu supplizieren, daher die Konstruktion mit לפני; vgl. Jos. 7, 12. Sonst könnte פנה nicht so konstruiert werden.

43. Für כתרו lies וַיַּכְּתוּ und vgl. Num. 14, 15 und Deut. 1, 44. Auch für הרדיפוהו hat man וַיַּרְדְּפוּהוּ zu lesen. Aus י ist ה geworden; vgl. zu V. 31. Zu dieser Emendation wird man gezwungen, weil Hiph. von רדף sonst nirgens vorkommt. In מנוחה steckt der Name irgendeines Ortes mit vorgeschlagenem מ = מן. Vielleicht ist es יָנוֹחַ. Im A. T. werden zwei verschiedene Ortschaften dieses Namens erwähnt, vgl. Jos. 16, 7 und 2 K. 15, 29, und da mag es noch eine dritte gegeben haben, die im Stamme Benjamin lag. Danach wäre מִיָּנוֹחָה zu lesen. In הדריכהו endlich steckt עד und der Name irgendeiner andern Ortschaft + Waw, das zum folgenden Worte gehört

45. Für וידביקו ist וַיַּדְלִקוּ zu lesen. הדביק heisst einholen, hier aber weist das folg. עד auf ein Verbum der Bewegung hin. Auch wird Hiph. von דבק in dem hier erforderlichen Sinne korrekter Weise stets mit dem Acc. konstruiert, nicht wie דלק mit אחרי.

48. Für das widersinnige מתם ist nach sehr vielen Handschriften מְתִם zu sprechen und dieses als im Genitiv stehend zu fassen. Ueber die Verbindung עיר מְתִם sieh zu Deut. 2, 34.

XXI.

3. זאת weist nicht hin auf להפקד וגו׳, weil dann בישראל überflüssig wäre. Das Fürwort weist hin auf die in Gibea verübte Untat, und der Sinn des Ganzen ist der: warum musste jene Untat geschehen, sodass infolge deren Israel nunmehr einen ganzen Stamm weniger zählt?

6. וינחמו וגו׳ ist = da wurden die Israeliten anderer Gesinnung gegen die Benjaminiter. Mitleid haben heisst Niph. von נחם niemals; vgl. zu Gen. 6, 6. Während sie früher eifrig bemüht waren, den Stamm Benjamin gänzlich auszurotten, waren sie jetzt darauf bedacht, dessen Vernichtung zu verhüten. Dieser und der

folgende Vers sind parenthetisch. Der Zweck der Parenthese ist, anzudeuten, dass die Forschung nach irgendeinem Teil der Israeliten, der sich am Kriege gegen die Benjaminiter nicht beteiligt hatten, das Mittel eingab, für diese Weiber zu erhalten.

7. Streiche לנותרים, das aus V. 16 hier eingedrungen ist. Dort, wo להם fehlt, ist der fragliche Ausdruck an seinem Platze, aber nicht hier. Auch heisst ja נותרים dort nicht die den Krieg überlebt hatten, sondern bezeichnet diejenigen Benjaminiter, die nach der Verteilung der Mädchen aus Jabes ohne Weiber geblieben waren, und darum allein passt der Ausdruck an dieser Stelle nicht.

9. Dieser Vers, der im Grunde keinen neuen Gedanken enthält, ist eine Variante zu 8b.

11. Hier drücken LXX am Schlusse noch aus והבתולות החיו, doch geht dieses Plus nicht auf wirklichen Hebräischen Text zurück. Was am Leben zu lassen ist, geht zur Genüge aus der Nennung dessen hervor, das getötet werden soll. Uebrigens würde der Verfasser selber in diesem Zusammenhang statt והבתולות geschrieben haben וכל אשה אשר לא ידעת משכב זכר; vgl. Num. 31, 17.

12. Für מיושבי ist מִנַּשֵּׁי zu lesen und über die Verbindung מנשי יבש גלעד V. 14 zu vergleichen. Die Worte שלה וגו׳ sind von anderswo hierher verschlagen worden und darum an dieser Stelle zu streichen; sieh V. 20.

14. Die Abwesenheit irgend welcher Skrupel bei der Zuteilung der Mädchen setzt voraus, dass für den diesbezüglichen Eid in Mizpa — vgl. V. 1 — die Töchter der daselbst nicht anwesenden Israeliten nicht in Betracht kommen.

16. נשמדה מבנימין וגו׳ heisst nicht „aus Benjamin sind die Frauen ausgerottet“, denn diese Erwägung wäre hier verspätet; sie müsste gleich hinter V. 7. kommen. Auch erheben sich sprachliche Bedenken gegen diese Fassung. מן entspricht hier dem من البيان der Araber, und der Sinn des Satzes ist: für die Benjaminiter — eigentlich soweit die Benjaminiter in Betracht kommen — sind die Frauen wie ausgerottet; und das heisst, die Benjaminiter können nirgends Frauen bekommen. Dies setzt natürlich ein Verbot der Verschwägerung mit heidnischen Völkern schon voraus.

17. An ירשת ist nichts zu ändern. ירש heisst zunächst erben, dann aber überhaupt in den Besitz einer Sache gelangen, ohne ein Aequivalent dafür zu geben; daher erobern oder schlechtweg mit Gewalt wegnehmen. Danach heisst ירשת פלטה לבנימין ein Raub zum Zwecke der Erhaltung sei den Benjaminitern, und das ist so

viel wie: um sie zu erhalten, sei den Benjaminitern ein Raub gestattet. Gemeint ist der Raub der Mädchen, wobei hauptsächlich der Umstand in Betracht kommt, dass deren Väter für sie den üblichen Kaufpreis, Mohar genannt, nicht erhielten. Ueber פלטה sieh zu Gen. 45, 7.

18. Nach der Bemerkung zu V. 17 haben wir hier die Motivierung des vorhergehenden Beschlusses. Es bleibt für die Benjaminiter nichts übrig, als sich Frauen mit Gewalt zu verschaffen, weil man ihnen solche wegen des Eides freiwillig nicht geben darf. Der Form nach ist der Satz ein Umstandssatz, aber solche Sätze geben zuweilen den Grund an; vgl. zu Ex. 5, 23.

20. Sieh zu V. 12. Die dort zu streichenden Worte sind hier unmittelbar hinter לכו einzuschalten. Der Ort, wo die Benjaminiter hingehen sollen, muss hier genannt worden sein, weil die Aeltesten der Gemeinde die unmittelbar vorherg. Rede nur unter sich sprachen, ohne dass die Benjaminiter sie gehört hätten. Der Silo beschreibende Relativsatz zeigt, dass das Heiligtum daselbst von den Benjaminitern nicht besucht zu werden pflegte, weshalb nicht vorausgesetzt werden konnte, dass sie die Ortschaft ohne eine nähere Beschreibung ihrer Lage leicht finden würden. Was nun die Beschaffenheit dieses Relativsatzes betrifft, so wird zwar Silo auch sonst als im Lande Kanaan liegend beschrieben — vgl. Jos. 21, 2. 22, 9 — doch scheint an dieser Stelle בארץ כנען zu allgemein. Aus diesem Grunde vermute ich, dass der Text hier ursprünglich אפרים für כנען hatte, und dass man später letzteres dafür setzte, weil ersteres dem Heiligtum zu Silo einen allzu lokalen Charakter gab.

21. Für יֵצאו sprich יָצאו. Das Perf. erhält durch das ihm vorangehende אם den Sinn des Fut. exakt.; vgl. Gen. 24, 33. Jes. 4, 4 und 24, 13. Unser Verbum drückt somit eine in der Zukunft vollendete Handlung aus. Vollendet aber ist die Handlung wo eine Mehrheit das Subjekt des Verbums bildet erst dann, wenn jedes Individuum dieselbe vollzogen hat. Danach sollen die Benjaminiter den Raub nicht eher beginnen, bis alle Töchter Silos sich auf den Tanzplatz begeben haben, weil sonst die noch nicht gekommenen Mädchen nicht mehr kommen würden. In letzterem Falle stand zu befürchten, dass die geraubten Mädchen möglicher Weise wieder nicht ausreichen würden.

22. Hier ist der Text im ersten Halbvers korrekt, bis auf לא, wofür הלא zu lesen ist. He interrogativum wurde gestrichen,

weil man den Satz fälschlich auf die in Jabes gewonnenen Frauen bezog, was auch die Neuern tun. Diese Beziehung ist falsch, weil der Vorgang in Jabes ein Blutbad und nicht eine Schlacht war. Noch weniger kann der Frauenraub als מלחמה bezeichnet werden. ריב אל heisst sich bei einem beklagen. אותם bezieht sich auf die Benjaminiter, gegen welche eine Klage vor den Aeltesten der andern Stämme der Israeliten vorausgesetzt wird. Zum bessern Verständnis des Ausdrucks חנונו אותם muss daran erinnert werden, dass חנן unter anderem auch beschenken heisst, und dass dieses Verbum, in solchem Sinne gebraucht, mit doppeltem Acc., dem Acc. des Geschenks und dem das Empfängers, Konstruiert wird; vgl. Gen. 33, 5. Ferner, wenn jemand, der des Todes ist, begnadigt wird, heisst das in einer semitischen Sprache man schenkt ihm das Leben, und wenn die Begnadigung aus Rücksicht gegen eine dritte Person geschicht oder auf das Bitten einer solchen, so sagt man, das Leben des Schuldigen oder schlechtweg der Schuldige wird dieser Person geschenkt; vgl. fürs Hebräische Esther 7, 3. לקח bedeutet hier rauben, wegraffen, und unter מלחמה endlich ist der Krieg der Stämme gegen die Benjaminiter zu verstehen. Fasst man nun dass Resultat obiger sprachlicher Erörterungen zusammen, so ergibt sich der Sinn für den ersten Halbvers wie folgt: und wenn ihre Väter usw. kommen, um bei uns Klage zu führen, so wollen wir zu ihnen sagen, schenkt den Schuldigen das Leben um unsertwillen, denn wir haben sie im Kriege einen jeden seines Weibes beraubt; vgl. 20, 48. Im zweiten Halbvers ist ebenfalls nur ein einziges Wort zu ändern. Es ist nämlich für כעת zu lesen כי. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass ת aus dem Folgenden verdoppelt wurde. Danach ist der Sinn hier: denn ihr habt ihnen ja nicht selber gegeben, dass ihr euch schuldig fühlen müsstet. Während also im ersten Halbvers die Benjaminiter den Verwandten der geraubten Frauen gegenüber entschuldigt werden, ist im zweiten die Rede von der Beschwichtigung der etwaigen Skrupel dieser Verwandten wegen des Eides der Gemeinde.

24. Sieh die Ausführung zu Gen. 5, 22. Nach dem, was dort über Hithp. von הלך gesagt ist, ist hier im ersten Halbvers משם unhebräisch, und man hat dafür שם zu lesen. Der Abschreiber dachte an משם im zweiten Halbvers und schrieb auch hier die Präposition. Der Sinn des Satzes ist: zur selben Zeit gingen die Israeliten daselbst auseinander, jeder nach seinem Stamme und seinem Geschlechte. Während des Krieges waren die Israeliten

durcheinander gemengt gewesen, vielleicht absichtlich, um die Gemeinschaft des Unternehmens zu fördern. Jetzt, wo der Krieg vorüber war, gruppierten sie sich wieder nach Stämmen und Geschlechtern. Vom Abzug ist erst im zweiten Halbvers die Rede. Zu seinem Stamme usw. kann auch לשבטו וגו׳ an sich nicht heissen — denn das wäre אל שבטו ואל משפחתו, vgl. Lev. 25, 10 — abgesehen davon, dass nach der obenerwähnten Ausführung bei Hithp. von הלך von einem Orte als Ziel die Rede nicht sein kann. Der Gebrauch von התהלך im Sinne von „auseinander gehen“ ist wohl zu merken.

1 SAMUEL.

I.

1. אחר = ein gewisser ist bei folgender Angabe des Namens des Mannes wohl ungewöhnlich, aber nicht beispiellos; vgl. Ri. 13, 2. Für הרמתים lies הָרָמָתָה = הָרָמָה mit der Endung â, die hier den von מן abhängenden casus obliq. bezeichnet; vgl. zu Gen. 1, 30. Für צופים, dessen Pluralendung durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, lese man צוּפִי = ein Nachkomme des צוּף. Das Nomen gentil. bezieht sich selbstredend auf איש. Diese Beschreibung des Mannes durch צופי מהר אפרים im ersten Halbvers macht es aber mehr als wahrscheinlich, dass der ganze zweite Halbvers mit seinem בן צוּף אפרתי ein späterer Zusatz ist. Danach wäre der Vater Samuels in unserer Erzählung ursprünglich gar nicht mit Namen genannt worden; vgl. zu V. 3 und 21. Dies ist im A. T. bei Personen, die bloss Nebenfiguren sind, auch sonst nicht selten der Fall; vgl. Ri. 11, 34. 19, 1. 16 und Hi. 2,9.

3. Der Ausdruck האיש ההוא würde hier völlig unmöglich sein, wenn der betreffende Mann ursprünglich am Eingang unserer Erzählung mit Namen genannt worden wäre. Es müsste dann dafür der Namen des Mannes stehen. Im zweiten Halbvers drücken LXX aus ושם עלי ושני בניו חפני ופנחס וגו׳, doch ist die Recepta vorzuziehen. Denn Eli war um diese Zeit zu alt für den aktiven Dienst und kann daher hier nicht als Priester mitgenannt werden; vgl. zu 2, 11.

5. Auch hier geht der Satz ὅτι οὐκ ἦν αὐτῇ παιδίον, den LXX hinter אחת haben, nicht auf hebräischen Text zurück. Für אפים ist mit allen Neuern nach LXX אפס zu lesen. Ueber die Verbindung אפס כי — denn für אחת ist אֶחָת mit Athnach zu lesen — vgl. Deut. 15, 4. Ri. 4, 9 und 2 Sam. 12, 14. Die Worte ויהוה סגר רחמה bilden einen konzessiven Umstandssatz. Danach ist der Sinn des zweiten

Halbverses, der, wie schon angedeutet, bei אפס anfängt, wie folgt: gleichwohl liebte er Hanna, obschon JHVH ihren Mutterleib verschlossen hatte; vgl. V. 8.

6. Hier zeigen LXX so recht, wie gering ihre Kenntnis des Hebräischen ist. Sie wussten mit צרתה nichts anzufangen, während ein talmudischer Schulknabe weiss, dass צרה unter anderem Nebenfrau bedeutet. Für כַּעַס lies כַּעֵס als verstärkenden Inf. absol. Piel. גם heisst dabei oder dazu. Zu der Kränkung, die Hanna ohnehin hatte, trug noch ihre Rivalin das Ihrige bei. Die Partikel steht dem Verbum, worauf sie sich bezieht, nach, weil dieses Perf. consec. ist, weshalb Waw, in der gemeinen Prosa wenigstens, davon untrennbar ist, sodass וגם כעסתה nicht anginge; vgl. zu Ex. 12, 32 (33). Mit הרעמה aber kommt man hier nicht weit. Das Dag. forte im Reš scheint auch den Zweifel der Massora über die Richtigkeit des Ausdrucks andeuten zu wollen. Man hat dafür הַרְעָבָה zu lesen. Was darauf folgt, gibt den Grund des Aergers an. Danach ist der Sinn des Ganzen der: dazu kränkte sie auch noch ihre Rivalin, um ihr das Essen unmöglich zu machen, damit, dass JHVH ihren Mutterleib verschlossen, das heisst, indem sie sie daran erinnerte, dass JHVH usw. Ueber הרעבה vgl. V. 7b. Oben ist erzählt, dass Hanna nur eine einzige Portion erhielt; dazu wird hier hinzugefügt, dass ihre Rivalin dafür sorgte, dass sie auch diese eine Portion unberührt liess.

7. Für das ungrammatische יַעשה ist יֵעָשֶׂה zu sprechen. Diese Emendation, wobei kein Konsonant angetastet wird, ist deshalb dem von andern vorgeschlagenen תַּעשה vorzuziehen.

8. Da der Gatte einem Weibe ein Kind nicht ersetzen kann, so muss der Ausdruck מעשרה בנים prägnant gefasst werden, sodass der Satz heisst: bin ich dir nicht mehr zugetan — wörtlich gut — als wenn du zehn Kinder hättest. Ueber den Gedanken vgl. Gen. 29, 32 und über die Ausdrucksweise zu Hi. 37, 17. So etwas kann man auch ohne Anmassung seiner Frau sagen, nicht aber, dass man ihr mehr wert sei als zehn Kinder. Letzteres kann höchstens die Frau selber von ihrem Manne sagen. Ueber טוב lässt sich Ps. 73, 1 vergleichen. עשרה statt des in solchen Verbindungen gewöhnlichern שבעה — vgl. z. B. 2, 5 — zeigt, die verhältnismässig späte Abfassung dieser Erzählung.

9. Nach der traditionellen Fassung enthält dieser Vers kein Verbum der Bewegung, während ein solches hier nicht entbehrt werden kann, da wir Hanna gleich darauf in Unterredung mit Eli

finden, der während des im vorherg. beschriebenen Vorgangs nicht in ihrer unmittelbaren Nähe sich befand; denn am Eingang des Tempels konnte das Mahl der Familie nicht stattgefunden haben, trotzdem dass es ein Opfermahl war. Man muss daher das Verbum an der Spitze im Sinne von „hintreten“ fassen. Wie das sinnverwandte עמד, kann auch קום diese Bedeutung haben. Nun aber gilt es, einen Ausdruck für das Ziel der Bewegung zu finden. Das Ziel wissen wir, war die unmittelbare Nähe der Stätte, wo Eli sass. Darum muss אכלה für היכל יהוה verschrieben sein. אחרי heisst draussen dicht an. Während מחוץ להיכל יהוה irgendeinen Ort ausserhalb des Tempels bezeichnen würde, heisst אחרי היכל יהוה ausserhalb des Tempels aber in dessen unmittelbarer Nähe; vgl. Berachoth 6b אחורי בית הכנסת und sieh meine Abhandlung „Behind the Synagogue“ im Independent 17. Jan. 1887. Um zu beten, trat Hanna dicht vor den Tempel hin, denn das Heiligtum selbst betreten durfte ein Nichtpriester nicht, zumal ein Weib. Wegen dieser Position Hannas fand es der Verfasser nötig, uns zu sagen, dass Eli draussen vor der Türe des Tempels sass, weil dieser vom Innern des Tempels aus sie nicht hätte beobachten können. ואחרי שתה ist zu streichen. Dieser Ausdruck kam in den Text infolge der Korruption des Vorherg.

10. Ueber מרת נפש sieh zu Ri. 18, 25. Die Verzweiflung Hannas zeigte sich in ihrem Gelübde, wobei sie nicht bedachte, dass ein Sohn, der von Kindesbeinen JHVH gehört und somit der Mutter vollends entrissen ist, so gut ist wie kein Sohn. Aber in ihrer Verzweiflung fand die Arme das besser als nichts.

11. Für ותדר spricht man besser ותִּדַּר. Denn im Unterschied vom einfachen Imperf., das mit o gesprochen wurde, lautet das Imperf. mit Waw consec. stets וַיִּדַּר; vgl. Gen. 28, 20. Num. 21, 2. Ri. 11, 30. Dergleichen Abweichungen, die in einem und demselben Buche des A. T. nicht anzutreffen sind, zeigen, dass die Vokalisierung des Textes nicht von einer Hand herrührt, sondern nach den einzelnen Teilen auf mehrere Gelehrte sich verteilt, und dass es bei dieser Arbeit an einem einenden Prinzip fehlte. — יהוה צבאות, worin צבאות Apposition ist — vgl. Schebuoth 4, 13, wo צבאות in eine Reihe mit שדי gestellt wird — heisst JHVH, der in seiner Person Heerscharen darstellt; vgl. zu Num. 10, 36. צבאות ist also eigentlich ein kriegerisches Attribut JHVHs. Auch die alten Rabbinen fassten den Ausdruck so. Vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 3, wo Gott, zu Mose sprechend, sagt: Meinen Namen willst du wissen, nun, mein Name ist verschieden, je nach dem, was ich gerade tue,

bald אל שדי, bald צבאות, auch אלהים und יהוה; wenn ich die Welt im allgemeinen richte, heisse ich אלהים, kämpfe ich aber gegen die Gottlosen, so heisse ich צבאות. — Ueber עֳנִי als Bezeichnung der Lage eines von einer Nebenfrau leidenden Weibes vgl. Gen. 29, 32. Der Schlusssatz scheint mir nicht ursprünglich. Die Worte können nur vom Naziräat verstanden werden, und von diesem kann bei Samuel nicht die Rede sein. Das fühlte schon Targum, weshalb dort מורה im Sinne von מוֹרָא gefasst wird, was aber sicherlich nicht richtig ist.

12. Für והיה will Wellhausen ויהי lesen, doch kommt ersteres in diesem Buche zu oft so vor, um Schreibfehler zu sein; vgl. 10, 9. 13, 22. 17, 48. 25, 20. 2. Sam. 6, 16. Es scheint daher, dass dieser Gebrauch von והיה statt ויהי der Nachlässigkeit unseres Verfassers zuzuschreiben ist. Hier ist jedoch והיה minder unkorrekt, weil damit der Umstandssatz ועלי שמר את פיה eingeleitet wird. „Eli beobachtete ihren Mund“ ist so viel wie: sein Ohr hing an ihrem Munde, um ihre Worte zu erlauschen; sieh zu Mal. 2, 7.

13. היא, auf חנה bezüglich, ist تأكيد dazu, das heisst es hebt dasselbe als Gegensatz zu עלי im Vorhergehenden stark hervor; vgl. Esther 9, 1 היהודים המה und sie zu Num. 18, 23. Eli wollte hören, was Hanna sprach, sie aber sprach gar nicht oder doch nicht so, dass man sie hätte hören können. Zu dem eigenen Herzen sprechen ist verschieden von „in seinem Herzen sprechen“. Letzteres, wobei nicht דבר, sondern אמר in Anwendung kommt, heisst bloss denken, ersteres dagegen ein Selbstgespräch führen oder leise vor sich hin sprechen.

15. Es ist nicht unbedingt nötig, nach LXX יום für רוח zu lesen, wie man neuerdings nach dem Vorbild Wellhausens allgemein tut. קשת רוח kann sehr gut heissen schweren Gemütes; vgl. zu Jes. 27, 8. Dass dieser Ausdruck starrsinnig bedeuten müsste oder auch nur könnte, ist nicht wahr. ויין ושכר וגו׳ bildet einen adversativen Satz und ist = und doch habe ich weder Wein noch irgend etwas Berauschendes getrunken. Das Verhältnis dieses Satzes zu dem vorhergehenden ergibt sich aus Pr. 31, 6. 7. Danach sagt Hanna hier, unglücklich bin ich wohl, aber usw., das heisst, es wäre wohl kein Wunder, wenn ich, um meinen Schmerz und meinen Kummer zu ersäufen, Rauschtrank getrunken hätte, aber ich habe es nicht getan. Aus diesem Verhältnis zwischen den beiden Sätzen erklärt sich ihre Aufeinanderfolge, denn sonst müsste אשה קשת רוח אנכי nach dem andern Satze und unmittelbar vor ואשפך וגו׳ stehen.

16. Für לפני בת wollen die Erklärer לפניך כבת lesen, was aber in diesem Zusammenhang unhebräisch wäre. לפני פ׳ heisst zunächst parallel mit, vgl. zu 2 Sam. 3, 13. Daraus entsteht aber der Begriff in einer Reihe mit. נתן לפני פ׳ drückt diesen Begriff faktitiv aus und heisst einen mit einer andern Person in eine Reihe stellen, ihn für das ansehen, was diese ist. עד הנה ist = so lange; vgl. עד מתי wie lange? Um diesen Begriff voller zum Ausdruck zu bringen, geben LXX דברתי durch ἐκτέτακα wieder, nicht aber weil ihnen עברתי oder gar הארכתי vorgelegen hätte, wie manche Erklärer vermuten. Weder האריך noch עבר kann das Ausdehnen einer Rede ausdrücken.

18. Sieh die Ausführung zu Gen. 32, 6. Nach dem dort Gesagten ist המצא שפחתך חן בעיניך dem Sinne nach nichts mehr als: ich danke oder habe Dank. Der Schlussatz ist nicht in Ordnung. Gewöhnlich fasst man פניה im Sinne von „ihre traurige Miene“, aber das kann das nackte Nomen in der gemeinen Prosa nicht heissen. Ich vermute, dass der Text ursprüglich hier las ופננה לא היתה לה עוד. Das hiesse: und Peninna existierte für sie nicht mehr, d. i., sie kümmerte sich um sie nicht mehr; vgl. zu Ri. 11, 34. Nachdem sie ihr Herz durch Gebet erleichtert und nach dem tröstlichen Zuspruch Elis, ging Hanna und ass und machte sich nichts mehr aus Peninna, die wie immer sie zu ärgern suchte, um ihr das Essen zu verleiden; vgl. zu V. 6.

20. Transferiere den Satz ויהי לתקופות הימים, der hier nur störend ist*), unmittelbar vor 21, wo er kaum entbehrt werden kann. Bei der Erklärung des Namens שמואל, wenn sie ursprünglich ist, was ich aber bezweifle, scheint man an dessen Anklang an מְשׁאָל = ein auf vieles Bitten Geschenkter gedacht zu haben. כי womit die Namenserklärung eingeleitet ist, bedeutet wohl „das heisst“; vgl. zu Gen. 4, 25.

21. Sieh die Bemerkung zu V. 20. In dem hierher zu transferierenden Satz heisst ימים Jahr. Als das Jahr um war, besuchte Elkana wieder Silo, um sein jährliches Opfer darzubringen; vgl. V. 3. Für לתקופות liest man wohl besser לתקופת, was einige Handschriften auch haben. Ueber האיש vor Eigennamen sieh zu Ex. 11, 3.

*) Auf וידע פ׳ את אשתו oder dergleichen folgt immer ותהר ohne jede Zeitangabe; vgl. Gen. 4, 1. 17. 25. 16, 4. Eine Zeitangabe ist in solcher Verbindung auch nicht möglich, da die Empfängnis mit dem Beischlaf gleichzeitig ist. Manche Erklärer streichen ותהר חנה, allein ותהר ist hier vor ותלד unerlässlich; vgl. zu Ex. 2, 22.

Da jedoch Elkana in unserer Erzählung bloss Nebenfigur ist und wir auch sonst über ihn nichts wissen, so kann איש hier nicht Titel sein. Es ist aber schon oben die Vermutung ausgesprochen worden, dass Samuels Vater ursprünglich in der ganzen Darstellung mit Namen nicht genannt war. Der Name אלקנה wurde erst später nach 1 Chr. 6, 11 ff. in unsere Erzählung hineingetragen. Bis zur Hineintragung des Namens wurde der Mann am Eingang durch האיש ההוא und darauf durch blosses האיש, respekt. אִשָּׁה bezeichnet. An dieser Stelle hat sich האיש neben אלקנה zufällig erhalten, oder der Redaktor mag es absichtlich beibehalten haben, um teilweise sein Gewissen zu beruhigen. Denn man scheute sich viel mehr, im Texte etwas zu tilgen als in denselben hineinzutragen. Am Schlusse ist נְדָרָו oder נדריו für נִדְרוֹ zu lesen. Wenn hier von einem einzigen Gelübde die Rede wäre, müsste darüber etwas Näheres gesagt sein; bei der Mehrheit der Gelübde ist dies nicht nötig. Denn das Gelübde war unter den Israeliten häufig, und da Elkana nach V. 3 das Heiligtum nur einmal jährlich besuchte, entrichtete er bei seiner Wallfahrt all die Gelübde, die sich während des Jahres ihm angesammelt hatten. Das Gelübde bestand gewöhnlich in einem Opfer; daher der Anschluss von נדרו als weiteres Objekt zu לזבח.

22. In Hannas Rede hier spricht sich die Auffassung ihres Gelübdes dahin aus, dass Samuel von dem Augenblick, wo er das Heiligtum JHVHs erblickt, dessen Dienste gewidmet sein muss.

23. Dass דברו nicht das Ursprüngliche ist, liegt auf der Hand, denn JHVH hatte der Hanna kein Versprechen gegeben. Aber auch דברך, wie alle Neuern nach Syr. lesen, gibt keinen befriedigenden Sinn. Man lese נִדְרֵךְ; daraus mag die Lesart des Syr. entstanden sein. Der Satz heisst dann: nur möge JHVH dein Gelübde bestätigen. Elkana fürchtete nämlich, das JHVH die speziellen Dienste Samuels in seinem Heiligtum ausschlagen könnte. Ueber den Gebrauch von הקים von dem Bestätigen eines Gelübdes vgl. Num. 30, 14 und 15. Sowohl היניק als גמל hat an dieser Stelle einen erweiterten Sinn. Esteres Verbum bezeichnet die Pflege, die einem Kinde auch nach der Entwöhnung wird, bis es das Nötige, wie z. B. sich waschen und aus- und anziehen, selbst tun kann. Letzteres Verbum drückt aus die Entziehung solcher Pflege zur Zeit, wo sie nicht mehr nötig ist. Zu dieser Fassung ist man hier gezwungen, weil die Annahme, dass der etwa zweijährige Samuel nach dem Heiligtum JHVHs gebracht und dort gelassen wurde, um

Dienst zu tun, lächerlich wäre. Dass גמל die oben angegebene Bedeutung haben kann, zeigt Jes. 28, 9 der Ausdruck גמולי מחלב, worin die nähere Bestimmung sonst vollkommen überflüssig wäre.

24. Für בפרים שלשה haben LXX בפר מְשֻׁלָּשׁ, was wegen V. 25 a herzustellen ist. Ueber משלש, mit Bezug auf Tiere gebraucht, sieh zu Gen. 15, 9. Die drei hier genannten Sachen waren aber kein Opfer, denn als Opfer wäre das Mehl sowohl wie der Wein viel zu viel; vgl. Num. 28, 12. 14. Die Sachen waren ein Geschenk an Eli; sieh zu V. 25. Für ותבאהו ist nach LXX וַתָּבֹא zu lesen. An נער dagegen ist nichts zu ändern. Der Satz am Schlusse ist hinzugefügt wegen der speziellen Bedeutung von גמל in V. 22 und 23. Da Samuel danach bereits in dem Alter war, dass er in einem fremden Orte ohne mütterliche Pflege leben konnte, muss hier gesagt werden, dass er dennoch bloss ein Knabe war. נער an sich kann auch einen jungen Mann bezeichnen, aber in einem Satze wie dieser kann das Nomen als Prädikat nur einen halbwüchsigen Knaben bezeichnen. Diesmal kam Hanna nach Silo ohne ihren Gatten; vgl. V. 22 והביאתיו statt והביאנהו und sieh zu 2, 11.

25. Für וישחטו hat man ויקחו zu lesen und das zweite את ist als Präposition zu fassen. Sie nahmen den Stier und brachten ihn mit dem Knaben zu Eli. Von den drei Sachen ist hier nur der Stier als der wichtigste Teil des Geschenkes erwähnt. Die Verba sind im Pl. und ihr Subjekt unbestimmt wegen des Stieres, den Hanna nicht führen konnte. Wäre hier vom Schlachten eines Opfertieres die Rede, so müsste ein Weiteres über dessen Opferung gesagt sein.

26. Ueber die Schwurformel חי נפשך und über die Vokalisierung von חי in derselben sieh zu Gen. 42, 15.

28. Das Perf. השאלתיהו hat Präsensbedeutung; vgl. Gen. 23, 11 נתתיה und ibid. V. 13 נתתי. Für היה ist nach drei der alten Versionen חַי zu lesen. Die Korruption entstand durch Dittographie aus dem Folgenden. הוא שאול ליהוה muss gestrichen werden. Die zu streichenden Worte kamen in den Text durch Missverständnis der Zeitangabe, die zu dem Vorhergehenden gehört. Der Sinn ist danach wie folgt: so leihe ich ihn denn auch JHVH für Zeit seines Lebens. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 38, 17. Der zweite Halbvers lautet in LXX ותניחהו שם לפני יהוה, was mir das Ursprüngliche scheint. Ueber den Gebrauch von הֵנִיחַ mit Bezug auf Personen vgl. Gen. 2, 15.

II.

1. עלץ ist ein Wort, das der spätern Sprache angehört. Für das zweite ביהוה bringen LXX באלהַי zum Ausdruck, was aber nur ein quid pro quo ist. Man hat בך יהוה zu lesen, denn בישועתך im zweiten Halbverse verlangt hier יהוה als Vokativ. רחב פי על איבי heisst: ich kann an meine Feinde hohe Bedingungen des Friedens stellen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jes. 57, 4. Auch diese Wendung kennt die ältere Sprache nicht.

2. Für צור bringen LXX צדיק zum Ausdruck, was aber nur auf Konjektur beruht. Die Alten griffen zu dieser Konjektur, weil ihnen צור zum parallelen קדוש nicht recht zu passen schien. Aber קדוש heisst hier Gegenstand der Anbetung, Gott; vgl. den Parallelismus in Pr. 9, 10 und sieh zu Jes. 10, 17.

3. אל תרבו bildet einen vollständigen Satz für sich und heisst: tut nicht gross. Vor תדברו ist אַל zu supplizieren und גבהה einmal zu streichen. Im zweiten Halbvers ist אל דעות unmöglich richtig, denn JHVHs Erkenntnis kann in diesem Zusammenhang nicht in Betracht kommen. Wenn es sich im Vorhergehenden um heimliche Taten oder unausgesprochene Gedanken handelte, dann hätte hier die Beschreibung JHVHs als Gott des Wissens vielleicht einen Sinn; aber die vorherg. Warnung ist ja eine Warnung vor öffentlichem Grosstun und Prahlen. Lies אַל יְעַוֵּת und behalte ולא des Kethib bei. אל ist in einer Versicherung eine stärkere Verneinung als לא. Was נתכנו betrifft, so ist dies in dem Sinne zu verstehen, den allein Niph. von תכן im A. T. hat. Von diesem Verbum war Kal nicht im Gebrauch, denn das in den Proverbien dreimal vorkommende תֹּכֵן vertritt das Partizip Piel; vgl. דֹּבֵר, כֹּזֵב und קֹוֶה, die ebenfalls für Piel stehen. תִּכֵּן heisst wägen, abmessen, und dazu ist nicht Niph. das Passivum, sondern Pual. Niph. dagegen heisst stets nur recht oder richtig sein; vgl. Ez. 18, 25. 29. 33, 17. 20. עלילה endlich heisst schreckliche, furchtbare Tat, wie denn auch das Verbum עלל stets nur in üblem Sinne gebraucht wird. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

JHVH handelt nimmer unrecht,
und Untaten können nicht recht sein.

4. Mir scheint, dass das erste Versglied hier ursprünglich las בֹּשׁוּ גברים חִתַּיו. Für das bessere Verständnis des zweiten Gliedes muss daran erinnert werden, dass der Orientale wegen seiner losen Kleidung den Gürtel fast nie ablegt. Darum ist „sich mit etwas

gürten“ hebräisch so viel wie: es für immer haben und nie entbehren.

5. Für עַד ist עֹד zu lesen und dieses zum Vorhergehenden zu ziehen. ורעבים חָדְלוּ עד ist = und die hungrig waren, sind es nicht mehr. Manche Erklärer lesen עֹבֵד für עד, allein wer arbeitet, leidet nicht Hunger. Andere wieder nehmen keine Emendation vor, fassen aber עַד in versicherndem Sinne = ja, allein diese Bedeutung hat das Wörtchen sonst nirgends. Dem zweiten Halbvers verdanken wir die Erhaltung dieses Psalms. Wegen dieser Worte, die auf den Fall Hannas so ziemlich passen, hat ihn unser Verfasser, der selber nicht Dichter war, irgendwoher entlehnt und hier eingeschaltet.

6. ומחיה heisst nicht und macht wieder lebendig, sondern ist so viel wie: und lässt am Leben, tötet nicht. יהוה ממית ומחיה heisst also nichts mehr als: JHVH ist Herr über Leben und Tod, er lässt leben oder sterben, wen er will. Auch ויעל heisst nur: oder lässt hier droben unter den Lebenden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Gen. 38, 23. JHVH kann nur verhüten, dass man nach dem Scheol herabfahre, von dort wieder heraufzubringen vermag er nicht; vgl. Hi. 7, 9. Ueberhaupt sind die Bewohner des Scheol dem Walten JHVHs vollends entrückt; sieh K. zu Ps. 88, 6.

7. מוריש hat mit ירש nichts gemein, sondern ist Partizip Hiph. von ריש und heisst besitzlos und arm machen. Vgl. zu Ri. 11, 24.

8. וכסא כבוד ינחלם ist = und einen Ehrensitz für immer weist er ihnen an. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh die Ausführung zu Ex. 34, 9. Der zweite Halbvers fehlt in LXX, doch ist er ohne Zweifel echt. Die alten Dolmetscher liessen ihn weg, weil sie seinen Zusammenhang nicht verstanden. Die fraglichen Worte bilden die Begründung des Vorhergehenden. Weil JHVH der Schöpfer und Erhalter der Welt ist, darum kann er in ihr schalten und walten nach Belieben; vgl. K. zu Ps. 24, 1.

9. Hier bieten LXX im ersten Halbvers etwas ganz anderes. Ihr נתן לשֹׁאֵל שאלתו ויברך שנות צדיק passt wohl zum Teil auf den Fall Hannas an sich, aber nicht in den Zusammenhang. Aber auch in dem hebräischen Text gibt es zwischen dem ersten und zweiten Gliede keinen rechten Zusammenhang. Ein logischer Zusammenhang wird hier nur dann hergestellt, wenn man für רגלי חסידיו ישמר liest מַעְגְּלֵי חסידיו יָאִיר = die Pfade seiner Frommen beleuchtet er. Ueber יאיר vgl. Neh. 9, 12.

10. Für עליו בשמים ירעם ist zu lesen עֶלְי שמים יְרַעֵם = die gen Himmel stürmen, zerschmettert er. Ueber עלי שמים vgl. Jes. 14, 13.

11. Hier ist der erste Halbvers nicht ursprünglich. Diesmal war ja Elkana gar nicht mitgekommen; vgl. zu V. 21. Im zweiten ist הכהן am Schlusse zu streichen. Eli wird sonst in unserer Erzählung nicht als כהן bezeichnet. Seine Söhne sind die כהנים; vgl. V. 12. 22. 27. 1, 3. 12ff. 3, 1ff. 4, 4. 13ff. Der Grund dafür ist, wie bereits oben gesagt, das sehr hohe Alter, das ihm den aktiven Dienst unmöglich machte.

13. Hier lesen die Neuern nach LXX ומשפט הכהן מאת העם, ziehen dieses zum Vorhergehenden und erhalten so den Sinn: kümmerten sich weder um JHVH noch darum, was dem Priester vom Volke zukam. Allein, an את יהוה sich anreihend, müsste es ואת משפט וגו׳ heissen; vgl. zu Gen. 15, 19. שלש השנים oder שלשה שנים, wie Wellhausen nach 14, 4. 5 abteilt, heisst Dreizack. Der Ausdruck ist eine Glosse zu המזלג, denn der Verfasser selber hat es sich schwerlich angelegen sein lassen, die Anzahl der Zacken an der Gabel anzugeben.

14. Für הבאים שם ist höchst wahrscheinlich הַזֹּבְחִים zu lesen. LXX drücken aus לזבח יהוה statt שם, doch ist dies nicht besser als die Recepta. Denn das oben beschriebene Verfahren der Priester ist nicht ein Verfahren gegen solche, die zu opfern beabsichtigen, sondern gegen solche, die im Opfern begriffen waren; vgl 13 זֹבֵחַ זבח und V. 15 לאיש הזֹּבֵחַ.

15. חלב heisst hier nicht Fett, sondern das Beste und umfasst alle Fleischteile die von einem Nichtganzopfer auf dem Altar verbrannt wurden; vgl. zu Lev. 3, 9. לצלות, das durch das vorgeschlagene ל zum Gerundium wird, ist wie ein Adjektiv mit בשר zu verbinden, sodass בשר לצלות so viel ist wie: Fleisch zum Braten, Bratfleisch Aehnlich Jos. 13, 1 לרשתה, nur dass dort der Inf. die Stelle eines Prädikatsnomens einnimmt.

16. Für ויאמר verlangt der Zusammenhang unbedingt וְאָמַר als Perf. consec.; vgl. V. b.

17. האנשים drücken LXX nicht aus, und das scheint den meisten der Neuern ein genügender Grund, das Wort zu streichen. Allein der Ausdruck ist ursprünglich, und er ist keineswegs ein blosses Flickwort, denn er bildet einen Gegensatz zu יהוה. Sie, die Menschen, erfrechten sich, die JHVH dargebrachte Gabe verächtlich zu behandeln; vgl. zu Jos. 9, 14.

18. נער heisst an dieser Stelle nicht Knabe, sondern Diener; sieh zu Ex. 24, 5. Was darauf folgt, gibt im allgemeinen die Beschaffenheit der Dienstleitungen Samuels an und besagt, dass er nicht Priester war. Denn אפוד בד ist, vom Stoffe abgesehen, auch sonst wesentlich verschieden von blossem אפוד. Letzteres ist ausserhalb des Pentateuchs kein Kleidungsstück, sondern eine Art Götterbild, während ersteres einen Schurz bezeichnet, der lediglich dazu dient, die Entblössung der Schamteile zu verhüten. Der junge Samuel, der im Heiligtum allerlei Körperbewegungen erheischende Dienste tat, trug einen solchen linnenen Schurz, ebenso David als er beim Tanzen vor der Lade JHVHs die Beine stark in die Höhe heben musste; vgl. 2. Sam. 6, 14 und 1 Chr. 15, 27. Dass der אפוד בד ein Priestergewand war, wie die Erklärer meinen, ist nicht wahr; sieh zu 22, 18. Der אפוד als Götterbild war ganz aus Gold oder goldgewirkt — vgl. Ri. 8, 26. 27 — und davon will אפוד בד durch das Bestimmungswort unterschieden sein. Dies schliesst jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass der königliche אפוד בד, den David trug, goldgewirkt war, ebenso wie im Deutschen ein Hufeisen z. B. so benannt sein würde, selbst wenn es ausnahmsweise aus Silber oder Gold wäre.

19. מעיל steht im st. constr. und das folgende Adjektiv ist substantivisch gebraucht. מעיל קטן ist danach = ein Knabenobergewand. Der מעיל hatte also für Knaben eine andere Form. Dass das für den Knaben Samuel verfertigte Kleidungsstück klein war, würde der Verfasser als selbstverständlich nicht erwähnt haben. Dagegen fand er es nötig, zu bemerken, dass Samuel, obgleich im Heiligtum wie ein Erwachsener beschäftigt, dennoch Knabenkleider trug. Nebenbei sei hier bemerkt, dass קָטָן und קָטֹן nicht promiscue gebraucht werden. Erstere Form hat das Adjektiv stets nur in der Pause, letztere ebenso ausschliesslich ausser der Pause. Diese Beobachtung hat ein karäischer Sprachgelehrter im Anfang des zehnten Jahrhunderts gemacht; vgl. Pinsker, לקוטי קדמוניות S. 161. Wir können wahrlich tausend Jahre zurückgehen und von diesem Karäer lernen, wie man die hebräische Bibel studieren muss!

20. Für das unmögliche תחת השאלה אשר שאל ליהוה will Budde lesen תַּחַת אֲשֶׁר הִשְׁאִלָה לַיהוה, aber er sucht den Fehler an der falschen Stelle, denn alles ist hier korrekt, bis auf ליהוה, dessen ל aus dem Vorhergehenden dittographiert und darum zu streichen ist. Bei gestrichenem ל ist der Sinn einfach der: statt dessen, das JHVH sich entlehnt hat. Somit wird der Satz auch logischer, indem er

JHVH, der den Ersatz zu leisten hat, als Subjekt von שאל mit dem Darlehn direkt in Verbindung bringt statt ihn bloss zum indirekten Objekt zu machen, wie dies bei Buddes Emendation geschieht.

21. Für כי פקד bringen LXX und Syr. ויפקד zum Ausdruck, doch scheint mir dies auf blosser Konjektur zu beruhen. Eine Emendation ist hier nicht unbedingt nötig. כי kann sehr gut heissen weswegen, d. i., infolge der wiederholten Segnungen Elis.

22. Ueber הצבאות פתח אהל מעד sieh die Ausführung zu Ex. 38, 8.

23. Hier ist der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, absolut unhebräisch. Manche Erklärer streichen einfach דבריכם רעים, ohne es begreiflich zu machen, wie der Ausdruck in den Text kam. Ausserdem genügt כדברים האלה allein nicht. Dieser Ausdruck muss im darauf Folgenden näher erklärt sein. Fasse אשר im Sinne von „sodass“, dann lies דִּבַּתְכֶם רָעָה für דבריכם רעים und vgl. Gen. 37, 2. Am Schlusse streiche mit Driver אלה, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

24. Auch hier ist der Text im zweiten Halbvers nicht in Ordnung. Gewöhnlich fasst man עם יהוה als Objekt zu שמע und השמועה zu מעבירים, worin man das Prädikatsnomen erblickt. Aber danach müsste es unbedingt umgekehrt heissen עם יהוה מעבירים. Auch leuchtet danach nicht ein, warum die Israeliten an dieser Stelle עם יהוה und nicht bloss העם genannt werden wie kurz vorher. Die Bezeichnung des Volkes als Volk JHVHs legt die Vermutung nahe, dass es sich in diesem Satze nicht um die Verbreitung des Gerüchts durch die Israeliten handelt, sondern um eine ihnen gewordene Behandlung, die umso verdammenswerter war, als sie dem Volke JHVHs wurde. Ferner, dass das Gerücht über die Söhne Elis überhaupt schlecht und nicht gut war, davon ist ja schon im Vorhergehenden die Rede gewesen; hier kann höchstens gesagt sein wollen, wie schlecht dieses Gerücht war. Aus allen diesen Gründen vermute ich, dass der Text ursprünglich מֵמַעֲבִידִים las, und dass die Präposition darin komparativisch gefasst sein wollte. Danach wäre der Sinn des Ganzen der: das Gerücht, dass ich höre, ist nichts weniger — hebräisch wörtlich nicht besser — als dass ihr das Volk JHVHs tyrannisiert oder wie Sklaven behandelt. Wer die מעבידים sind, ist nicht ausdrücklich gesagt, weil dies aus dem Zusammenhang sich ergibt. Ueber die Ungleichartigkeit der beiden Seiten des Vergleichs, da eine Sache mit Personen verglichen wird, sieh Eccl. 7, 5.

25. Für ופללו lies mit Wellhausen und andern ופללו. אלהים bezeichnet hier, wie öfter, den Richter. פִּלֵּל aber heisst nicht entscheiden, sondern verteidigen; vgl. K. zu Ps. 109, 4 und 7 das über תפלה Gesagte. Denn es war bei den Israeliten die Pflicht des Richters, den Verklagten oder Angeklagten gegen den Kläger oder die Anklage zu verteidigen. Aus diesem Grunde wird der Anwalt im A. T. durch דַּיָּן bezeichnet; vgl. Ps. 68, 6 und sieh zu Pr. 31,5. Auch in der Mischna wird diese Nebenrolle des Richters vorausgesetzt; vgl. Synhedrin 5, 4. 5. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: der Mensch, der gegen einen Mitmenschen sündigt, hat an dem Richter einen Anwalt; aber wenn ein Mensch gegen JHVH sündigt, kann da ein Sterblicher sich unterstehen, ihn gegen JHVH zu verteidigen?

26. גדל und טוב sind beide Inf. absol. Ueber ersteres vgl. zu Gen. 26, 13 und über letzteres zu Ri. 11, 25.

27. Das erste He in הנגלה ist wohl aus dem vorherg. verdoppelt. Die Behauptung Wellhausens, dass die Frageform diesen Worten JHVHs den Charakter einer zornigen Rede geben kann ist nicht richtig. Im Hebräischen kann die Frage, die bloss rhethorisch und doch nicht verneinend sein soll, höchstens der Rede den Charakter einer Vermutung geben, vgl. zu Gen. 43, 29, aber nicht zornige Erregtheit verraten. Hinter במצרים bringen LXX noch עבדים zum Ausdruck, was aber sehr gut entbehrt werden kann, wenn man ל in לבית als den Besitz anzeigend fasst. Dann ist der Sinn der Zeitangabe: als sie in Aegypten Eigentum — das heisst, Leibeigene — des Pharao waren.

28. Für לְכֹהֵן sprachen LXX לְכַהֵן, aber bei dieser Aussprache des Wortes müsste ihm לי gut klassisch nachstehen, nicht vorangehen; vgl. Ex. 28, 41. 29, 1. 44. 30, 30. 40, 13. 15 und Ez. 44,13. Dagegen ist לי לכהן besser hebräisch als לְכַהֵן לי; sieh Gen. 16, 18. 29, 29. Ri. 17, 5 und 18, 4. — Auf Grund des Ausdrucks לשאת אפוד und ähnlicher Verbindung von נשא mit אפוד gibt Buhl s. v. נשא an, dass dieses Verbum vom Tragen der Kleider gebraucht wird. Aber im Pentateuch kommt die Verbindung נשא אפוד nicht vor, und ausserhalb des Pentateuchs bezeichnet nacktes אפוד, wie bereits oben zu V. 18 flüchtig bemerkt wurde, nicht ein priesterliches Kleid, sondern ein Götterbild aus Gold oder goldgewirkt, das in einer nicht mehr zu ermittelnden Weise bei der Befragung des Orakels in Anwendung kam. Dass der Orakelephod in unserem Buche kein Kleidungsstück ist, das der Priester anhat, zeigen die

Ausdrücke בידו 23, 6 und הגישה האפוד, ibid. V. 9. Tatsächlich heisst נשא in der Verbindung נשא אפוד überhaupt nicht tragen, sondern fassen, daher führen und handhaben; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten תפש in Verbindungen wie תֹּפֵשׂ כנור Gen. 4, 21, תפש תורה, Jer. 2, 8 und תפשׂ משוט, Ez. 27, 29, und dergleichen mehr. Im zweiten Halbvers nimmt meines Wissens kein Erklärer an כל אשי בני ישראל irgend welchen Anstoss. Und doch ist der Ausdruck aus mehr als einem Grunde unmöglich. Denn erstens kann אִשֶּׁה nur zu JHVH, nicht aber zum Darbringer des Opfers in Beziehung gebracht werden. Zweitens ist es nicht wahr, dass JHVH den Priestern all seine אִשִּׁים gab. Nur ein Teil von diesen אשים war priesterliches Deputat; vgl. Lev. 6, 10. 11. 7, 35. 10, 13. 24, 9. An all diesen Stellen zeigt das partitive מִן, dass nur ein Teil gemeint ist. An zwei oder drei anderen Stellen, wo מן in ähnlicher Verbindung fehlt, ist der Begriff des Partitiven durch das Fehlen von כל angedeutet. Aus diesen Gründen ist hier ohne Zweifel קָדְשֵׁי für אשי zu lesen.

29. Hier weicht der Text der LXX in zwei Punkten wesenttich ab, sie drücken תביט für תבעטו aus und צַר עָיִן für אשר צויתי מעון, und beides ist herzustellen. Der Relativsatz, den die Massora bietet, ist aus sprachlichem und sachlichem Grunde nicht richtig. Denn mit מעון lässt sich hier nichts anfangen, weil dieses der poetischen Sprache angehört und selbst in der Poesie nur mit Suffixen, die auf JHVH sich beziehen, im Sinne von Heiligtum vorkommt. Nacktes מעון kann das Heiligtum nicht bezeichnen. Ferner, von einem Gebote, Opfer darzubringen, kann an dieser Stelle nicht die Rede sein, denn ausserhalb des Pentateuchs tut sich JHVH öfters darauf zugute, dass er Opfer nicht fordert; vgl. z. B. Jer. 7, 22. Für den Relativsatz lesen die Neueren bloss מְעֹיֵּן, aber abgesehen davon, dass danach aus צויתי gar nichts wird und es daher unbegreiflich bleibt, wie dieses Wort in den Text kam, findet sich Pil. von עין sonst weder im A. T. noch in der talmudischen Literatur. Dagegen ist צר עין in der Sprache der Mischna eine häufige Wendung; vgl. Midrasch rabba Esther zu 1, 4 Baba mezia 87 a. Sabbath 108 b. Sota 38 b. An allen diesen Stellen heisst der Ausdruck missgünstig *), und diese Bedeutung

*) An letzterer Stelle fassen Levy und Jastrow den Ausdruck falsch, indem sie ihm die Bedeutung „selbstsüchtig“ beilegen, während er auch dort seinen gewöhnlichen Sinn hat. Die Stelle lautet אפילו עופות מכירין בצרי עין, selbst die Vögel kennen die Missgunst der Menschen, das heisst, sie rühren die in die

hat er auch hier, wo er das Prädikatsnomen bildet. Der Sinn des Satzes ist danach der: warum siehst du auf das Opfer und die Gabe, die mir dargebracht werden, mit Scheelsucht? Im zweiten Halbvers ist להבריאם mit Suff., das auf die Söhne Elis geht, zu lesen und das aus dem Vorhergehenden dittographierte ל in לעמי zu streichen.

30. Während das Verbum in מכבדי seine gewöhnliche Bedeutung hat, bezeichnet es in אכבד etwas Konkreteres und Materielleres als blosse Achtung, und יקלו drückt nichts Schlimmeres aus als Niedrigkeit. Von Schande ist hier nicht die Rede, und Schande kann überhaupt durch קלל nicht ausgedrückt werden. Beide Imperfekte aber haben Präsensbedeutung. Der Sinn des Ganzen ist danach wie folgt: die mich achten, denen gebe ich Ehrenämter, aber die mich verachten, müssen in niedere Stellung gebracht werden. So spricht JHVH seinem Grundsatz „Mass für Mass“ gemäss, nach dem er stets handelt. Sieh zu V. 31 und 32.

31. Für זְרֹעֲךָ und זְרֹעַ lasen LXX זַרְעֲךָ, respekt. זֶרַע, und das wird von den Kritikern pietätvoll registriert, obgleich diese Lesart durch V. 33 unmöglich wird. Auch würde es danach והכרתי statt וגדעתי heissen müssen; vgl. die eben genannte Stelle und besonders 24, 22 und Ps. 37, 38. Mit Bezug auf den Arm wird sonst שבר gebraucht, wo von völliger Lähmung seiner Kraft die Rede ist; hier aber soll nur das Kürzen der Macht ausgedrückt werden, daher גדע. Ueber גדע im Sinne von „kürzen“ vgl. Jes. 10, 33. An der falschen Lesart der LXX ist das folgende זקן schuld, das die Alten irrtümlicher Weise vom Alter verstanden, wie jetzt noch allgemein geschieht. Tatsächlich bezeichnet aber זקן an dieser Stelle, wie Jes. 3, 2 und 9, 14 einen hervorragenden Mann oder richtiger das, was im Englischen durch „representative man“ ausgedrückt wird; vgl. RLBG zum folgenden Verse und sieh die Bemerkung zu Gen. 24, 2. — Während זרעך die persönliche Macht Elis bezeichnet, sind unter זרע בית אביך das Ansehen und die Macht zu verstehen, die ihm das ererbte Prestige gibt.

32. Für מעון lies עין und vgl. über צר עין zu V. 29. ב in בכל gehört zur Konstruktion von הביט, wie an der eben genannten Stelle in בזבחי ובמנחתי. כל אשר ist persönlich und als Subjekt zu ייטיב zu fassen und זקן in dem zu V. 31 angegebenen Sinne zu verstehen.

Netze gestreuten Körner nicht an, weil sie, den Menschen als missgünstig kennend, wohl wissen, dass seine Gabe nur Köder sein kann.

Danach ist der Sinn des Ganzen der: und du sollst mit Scheelsucht sehen auf jeden, der um Israel sich verdient machen — wörtlich Israel Wohltaten erweisen — wird, während in deinem Hause für alle Zeit kein hervorragender Mann da ist.

33. לכלות את עיניך kann nur heissen „um dir Enttäuschung zu bereiten.“ Aehnlich ist der darauf folgende Satz zu verstehen, worin וּלְהַדְאִיב für ולאריב zu lesen und Targum, wie auch Jer. 31, 25 zu vergleichen. Die Enttäuschung soll bestehen in der zunichte werdenden Hoffnung, dass der überlebende niedere Priester aus dem Hause Elis es doch noch zu einer höheren Stellung bringen würde. Der hochbetagte Eli kann aber diese Enttäuschung nicht mehr erleben, und man hat daher bei dieser Drohung an dessen Fortleben in seinen Nachkommen zu denken; sieh zu לו 3, 13. מרבית ist hier verächtlicher Ausdruck = Brut. אנשים, dem vorhergehenden זקן in dem oben angegebenen Sinne entgegengesetzt, ist so viel wie: Männer, die nicht hervorragend sind, das heisst gemeine Leute; vgl. zu Gen. 3, 2. Der Ausdruck ist Prädikatsnomen zu ימותו und der Sinn des Satzes der: und die gesamte Brut deines Hauses soll als gemeine, niedere Leute sterben, das heisst all deine nichtsnutzigen Nachkommen sollen bis zu ihrem Tode in niederer Stellung bleiben, keiner von ihnen soll höher kommen, bevor er stirbt. Sonach gibt es hier zwischen dem ersten und zweiten Halbvers keinen Widerspruch, der Grund wäre, mit Löhr V a als späteren Einschub anzusehen. LXX, die mit blossem אנשים nichts anzufangen wussten, schalten davor בחרב ein, allein חרב אנשים ist keine hebräische Verbindung. Die ältern Erklärer fassen אנשים nach Targum im Sinne von im „Jugendalter“ oder „in voller Manneskraft“, wofür der Ausdruck aber gleichfalls unhebräisch ist.

35. כאשר בלבבי וגו׳ heisst, er wird meine Wünsche erraten und sie erfüllen, noch ehe ich sie ausgesprochen habe. Im zweiten Halbvers ist לפני משיחי höchst wahrscheinlich korrupt. Ein Anachronismus, wie ihn dieser Ausdruck hier ergibt, ist oben V. 10 wohl zu entschuldigen, weil der Verfasser das entlehnte Lied ganz bringen wollte, nicht aber hier. Ich vermute daher, dass der Text dafür ursprünglich las לְפָנַי בְּמִקְדָּשִׁי. Ueber diese doppelte Ortsangabe vgl. Ps. 116, 9 und 19.

36. Hier wird die niedere Stellung, die der überlebende Priester aus dem Hause Elis einnehmen soll, ausführlich beschrieben; vgl. zu יקלו V. 30, zu זקן V. 31 und zu אנשים V. 33. Ein Dienst, der nur eine Brotkruste einbringt, ist, zumal für einen Priester, die

niedrigste Stellung, die man sich denken kann; vgl. V. 5. ספחני אל heisst, gib mir eine geringe Stellung bei, eigentlich mache mich zum Anhängsel an.

III.

1. Da von פרץ Niph. sonst im A. T. nirgends vorkommt, liest Wellhausen פרץ für נפרץ, dessen Nun er richtig für dittographiert hält. Aber das Partizip akt. eines transitiven Verbums wird nicht leicht absolut gebraucht, es sei denn, dass es vollkommen zum Substantiv geworden ist. Besser liest man daher פרץ, dessen passive Form lediglich dazu dient, das Verbum seiner Rektionskraft zu berauben und so seinen absoluten Gebrauch zu ermöglichen; vgl. zu ידעים Deut. 1, 13. Auch gibt die passive Form dem Partizip bisweilen den Nebenbegriff des Permanenten, in welchem Falle dieses in einer für uns Abendländer unbegreiflichen Weise den Acc. regieren oder mit einem Nomen im Gen. object. verbunden werden kann; vgl. תפוש זהב Hab. 2, 19, אחזי חרב, Ct. 3, 8, und das häufige לבוש. Aus dem Gesagten erklärt es sich, dass hier und da auch von intransitiven Verben ein Partizip passiv vorkommt; vgl. z. B. בטוח, Jes. 26, 3 und Ps. 112, 7. Die Seltenheit der Vision um die Zeit, in welche unsere Erzählung fällt, ist hier am Eingang betont, um begreiflich zu machen, wie es kam, dass Samuel, als ihm die erste Erscheinung JHVHs wurde, nicht wusste, was sie war. Denn wenn die Erscheinung JHVHs in jenen Zeiten nicht so selten gewesen wäre, würde der junge Samuel ihre Art und Weise von andern erfahren haben; sieh zu V. 2, 3 und 7.

2. Wie in V. 10 ויבא יהוה ויתיצב zeigt, wird in dieser Erzählung von der Erscheinung JHVHs seltsamer Weise wie von etwas Konkretem und Physischem gesprochen. Darum sagt uns der Verfasser hier, dass Eli zur Zeit nicht mehr gut sehen konnte, und gibt somit den Grund an, warum der Alte die Erscheinung JHVHs nicht wahrnahm.

3. Das Heiligtum zu Silo hatte, wie die Stiftshütte, keine Fenster, sodass es darin am Tage, wo die Lampe nicht brannte, dunkler war als bei Nacht. Deshalb erfahren wir hier, dass die Lampe zur Zeit der Vision noch nicht ausgelöscht war, sodass wer mit der Erscheinung JHVHs vertraut war, sie wahrnehmen musste, dass aber Samuel es nicht war und darum sie nicht wahrnahm, obgleich er in dem Teile des Heiligtums lag, wo die heilige

Lade stand, und wo, als JHVH erschien, dessen Gegenwart dem Erfahrenen sich kundgegeben hätte.

4. Streiche nach LXX אל und vgl. V. 6. Dann ist der Sinn des Satzes: da rief JHVH „Samuel!" Sieh zu Num. 12, 5. LXX haben שמואל שמואל, doch ist die Wiederholung des Namens an dieser Stelle nicht ursprünglich; sieh zu V. 10.

6. Ueber קרא עוד שמואל sieh die vorherg. Bemerkung. Auch hier ist der Name in LXX unkorrekter Weise wiederholt.

7. Hier werden wir wiederum auf Samuels Unerfahrenheit in Sachen der Erscheinung JHVHs aufmerksam gemacht; alles um sein Betragen dabei zu erklären. Im zweiten Halbvers ist דבר zu streichen, da נגלה דבר keine hebräische Sprechweise ist.

10. כפעם בפעם bezieht sich bloss auf ויקרא, nicht auch auf dessen Objekt; vgl. zu Jos. 9, 4. LXX, die diese Beschränkung des adverbialen Ausdrucks nicht einsahen, wurden dadurch veranlasst, oben V. 4 und 6 שמואל zu wiederholen. Doch hätten sie dies der Konsequenz halber auch V. 8 tun müssen. Ueber dergleichen Rufe sieh zu Gen. 22, 11. Hier ist der Ruf wiederholt aus Ungeduld. JHVH wurde, nachdem er dreimal vergeblich gerufen hatte, beim vierten Mal ungeduldig.

13. Für והגדתי lesen die Neuern והגדת und verweisen auf V. 15b, aber jene Stelle beweist das gerade Gegenteil davon. Denn wenn Samuel von JHVH den Auftrag erhalten hätte, Eli von dem Inhalt der Offenbarung Mitteilung zu machen, würde er damit nicht gezögert haben, wie uns daselbst gesagt ist, dass er getan. Auch würde das Perf. consec. danach mit dem Vorhergehenden die Zeitangabe an der Spitze von V. 12 teilen und mit והגדת וגו׳ gesagt sein wollen, dass Samuel am Tage der Erfüllung der Voraussagung dem Eli davon Mitteilung machen soll, was aber absurd wäre. Ferner, ein Befehl an Samuel, gleich jetzt Mitteilung zu machen, müsste in diesem Zusammenhang nicht nur durch den Imperativ ausgedrückt sein, sondern auch ואתה הַגֵּד lauten. Tatsächlich heisst das fragliche Verbum hier gar nicht mitteilen, sondern a h n e n l a s s e n. Denn wie אמר das blosse denken ausdrückt, so kann auch הגיד die leiseste Andeutung und sogar das unbeabsichtigte Verraten bezeichnen; vgl. zu Gen. 27, 42 und 31, 20. עד עולם aber betont nicht, wie Löhr meint, dass das Urteil unwiderruflich sei, sondern bezieht sich auf והגדתי. Danach ergibt sich der Sinn für das Ganze wie folgt: und ich will ihm durchweg zeigen, dass ich sein Haus richte; das heisst, die Strafe seines Hauses soll alle Ge-

schlechter hindurch der Art sein, dass sie sich ihm als von mir kommend kundgibt. Ueber לֹו, auf Eli bezüglich, der die Strafe seines Hauses bis ans Ende nicht erleben kann, sieh zu 2, 33 das über לְכַלּוֹת את עיניך Gesagte. — בְּעָוֹן ist nicht ohne weiteres zu streichen, wie die Neuern tun, sondern man hat dafür יַעַן zu lesen. Die Korruption ist hier älter als die LXX, die ἐν ἀδικίας υἱῶν αὐτοῦ bieten. Die Vermutung, dass diese oder irgendeine Korruption im hebräischen Texte unter dem Einflusse der LXX entstand, ist absurd. Denn wer sollte solchen Einfluss vermittelt haben. In moderner Zeit ist freilich der Text der LXX für die Exegese Alles in Allem; im Altertum aber spielte diese Version für Leser, die Hebräisch verstanden, gar keine Relle. Solche Leser waren auch in der Regel des Griechischen unkundig. Wie wenig die alten Rabbinen von den LXX wussten, zeigt der Umstand, dass sie in deren Uebersetzung des Pentateuchs nur vierzehn Abweichungen vom massoretischen Text aufzählen, von denen aber nicht mehr als zwei sich nach der Angabe ganz verifizieren lassen. Sieh Mekhilta zu Ex. 12, 40. Am Schlusse ist mit כהה nichts anzufangen, denn durch keine erdenkliche Wendung des Grundbegriffs dieses Verbums kann eine Bedeutung wie die hier erforderliche entstehen. Man hat dafür mit Umsetzung der beiden ersten Buchstaben הִכָּה zu lesen. Dieses, mit ב konstruiert, kann sehr gut die Bedeutung haben, die man כהה hier beilegt. Denn im Biblisch-aram. wird das sinnverwandte מחא so gebraucht. מחא ביד פ׳, eigentlich einem auf die Hand schlagen, heisst ihm wehren — vgl. Dan. 4, 32 — und dafür kommt in der Sprache der Mischna, sogar häufiger, מחא בפ׳, mit Weglassung von יד, vor.

15. Hier lautete der erste Satz ursprünglich וישכם שמואל בבקר. Dass Samuel bis zum Morgen schlief, versteht sich von selbst. Aus diesem Grunde ist der Text der LXX, die den ersten Satz nach dem massoretischen Texte widergeben, aber gleich darauf noch וישכם בבקר ausdrücken, schwerlich richtig.

18. יהוה הוא heisst nicht er ist JHVH, wie man wiederzugeben pflegt, sondern ist so viel wie: es war JHVH, das heisst, JHVH war es, der da sprach. Denn Eli hatte bloss vermutet, dass es JHVH war, der Samuel gerufen, weshalb es V. 8 ויבן heisst, nicht וידע, und weshalb in V. 17 das Subjekt zu דבר nicht genannt ist. Jetzt, wo er die Bestätigung der in 2, 27—36 enthaltenen, nur ihm allein bekannten, Rede des Gottesmannes durch Samuel erhält, sagt

er, es war JHVH, der da sprach. Zur Ausdrucksweise vgl. 2 K. 1, 8 אליהו התשבי הוא.

20. נאמן heisst in diesem Zusammenhang bewährt, vgl. Hi. 12, 20, und ל in לנביא bezeichnet den Acc. modi; vgl. zu Deut. 31, 21. Samuel hatte sich als Prophet JHVHs bewährt. Der Genitiv des folg. יהוה ist durch ל ausgedrückt, damit נביא als Prädikatsnomen undeterminiert bleibt.

21. Streiche בדבר יהוה, welcher Ausdruck als Komplement zum vorhergehenden נגלה יהוה unmöglich ist, und sieh zu 4, 1. Am Schlusse haben LXX einen langen Zusatz, der offenbar auf ein hebräisches Original nicht zurückgeht, den die Neuern aber dennoch adoptieren. In ihrer Rückübersetzung dieses Plus findet sich der hebräische Satz ובניו הלכו הלוך והָרַע דרכם. Aber, um die Fortdauer oder die stetige Steigerung der Handlung auszudrücken, verbindet sich הלך הלוך in der Regel nur mit dem Inf. eines intransitiven Verbums, äusserst selten, wie 2 Sam. 16, 13 und 2 K. 2, 11, mit dem Inf. eines transitiven Verbums, das jedoch absolut gebraucht ist. Niemals darf das in solcher Verbindung die eigentliche Handlung ausdrückende Verbum einen Accusativ regieren.

IV.

1. Hier gibt der erste Halbvers, wie er uns vorliegt, keinen rechten Sinn und hat keinen Zusammenhang. Will man ihm einen befriedigenden Sinn abgewinnen und einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herstellen, so muss man unmittelbar hinter ישראל einschalten כדבר יהוה. Dann ist der Sinn des Satzes der: und Samuels Wort war für ganz Israel wie das Wort JHVHs. Ueber den Gedanken und die Art, wie er ausgedrückt ist, vgl. 2 Sam. 16, 23. Tatsächlich finden wir später Samuel so zusagen als lebendes Orakel; vgl. 9, 6. Die beiden hier einzuschaltenden Worte sind irgendwie an den Schluss von 3, 21 verschlagen worden, worauf man aber, um ihnen an jener Stelle einen halbwegs leidlichen Sinn zu geben, כדבר in בדבר ändern musste.

2. Für ויכו lese man nach drei der alten Versionen וַיִּכָּנוּ. Aber das allein genügt nicht; man muss auch בישראל für בשדה lesen. במערכה will sagen, dass die Israeliten, obgleich geschlagen, soweit noch Stand gehalten und die Flucht nicht ergriffen hatten.

3. Für אלינו drücken LXX אלהינו aus, und dies ist herzustellen. Das darauf folgende את kann entweder als nota acc. oder auch als Präposition gefasst werden. Bei ersterer Fassung, die mir vor-

zuziehen scheint, ist את ארון וגו׳ Apposition zu אלהינו; vgl. zu Jos. 3, 11. ברית ist sowohl hier wie auch im folgenden Verse zu streichen. Um die Zeit, von der hier die Rede ist, hatte die heilige Lade mit einem Bunde nichts zu tun. Aus diesem Grunde heisst die Lade auch im Verlaufe unserer Erzählung, wo sie noch an dreissigmal erwähnt wird, durchweg korrekter Weise ארון יהוה, nicht ארון ברית יהוה. Subjekt zu יבא ist אלהינו oder יהוה, wahrscheinlich ersteres.

4. Für ושם שני ist nach LXX ושני zu lesen. שם ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

5. Für ותהם sprich וַתָּהָם als Kal von המה. Ein Verbum הום, wovon die Recepta Niph. wäre, gibt es im Hebräischen nicht; sieh zu Deut. 7, 23 und besonders zu 1 K. 1, 45. Es wäre auch seltsam, wenn von המה, das an dreissigmal im A. T. sich findet, nirgends das apokopierte Imperf. vorkäme.

7. Unmittelbar hinter אלהים ist nach LXX אליהם einzuschalten, das wegen der Aehnlichkeit mit dem Vorhergehenden irrtümlich weggefallen ist.

8. Für אלה lese man הֲלֹא und für das widersinnige במדבר mit andern וּבַדָּבֶר.

10. Ueber רגלי sieh zu Ex. 12, 37 und Ri. 20, 2. Wie man diesen Ausdruck hier und an andern Stellen, wo איש davor fehlt, und wo von einer Zeit die Rede ist, in der die Israeliten keine Reiterei besassen, im Sinne von „Fussvolk“ verstehen kann, ist mir völlig unbegreiflich.

12. בנימין ist hier unmöglich das Ursprüngliche. Denn erstens ist kein Grund vorhanden, warum der Stamm, zu dem der in Rede stehende Mann gehörte, angegeben werden sollte, und zweitens kann איש בנימין nur die Gesamtheit der Benjaminiter bezeichnen, nicht aber ihrer einen; vgl. zu Ri. 7, 14. Für בנימין ist entschieden בְנוּסוֹ zu lesen und über dieses V. 16 zu vergleichen.

13. Für דרך lies השער, wie V. 18, und vgl. Targum, wo aber allerdings daneben auch דרך zum Ausdruck kommt.

16. Elis hohes Alter und Blindheit sind hier erwähnt, um den Unfall zu erklären. Denn ein jüngerer Mann im Besitze seiner Augen wäre nicht vom Sitze gefallen.

18. כבד heisst in diesem Zusammenhang nicht schwer, d. i. korpulent, was durch בריא ausgedrückt sein würde — vgl. Ri. 3, 17 — sondern steif, ungelenkig; vgl. den Gebrauch dieses Partizips oder Adjektivs Gen. 48, 10. Ex. 4, 10. 17, 12. Jes. 59, 1 von den verschiedenen einzelnen Körperteilen, die steif oder stumpf ge-

worden sind und darum ihre Funktionen nicht gehörig verrichten, wie auch 2 Sam. 2, 18 den Gebrauch des entgegengesetzten קל mit Bezug auf die Füsse. Die Ungelenkigkeit des Mannes und sein hohes Alter waren schuld an dem fatalen Ausgang des an sich unbedeutenden Unfalls. Ein jüngerer, gelenkiger Mann würde im Fallen an irgend etwas sich gestützt haben und so mit dem Leben davon gekommen sein.

19. Für ללת ist wohl לָלֶת zu lesen, doch nicht notwendig; vgl. die ähnliche Verkürzung in תֵּת von נתן. נהפך על heisst unerwartet über einen kommen. Es ist, wie wenn jemand, der uns den Rücken zukehrt, sich plötzlich umdreht und auf uns zukommt.

20. Ueber הנצבות עליה sieh zu Gen. 18, 2 und über den Zuspruch, der der Sterbenden von den Weibern wird, zu Gen. 35, 17.

21. Ueber die Unterlassung der Namenserklärung in einem ähnlichen Falle sieh zu Gen. 35, 18. An dieser Stelle ist die Namenserklärung trotz der traurigen Umstände dennoch an ihrem Platze, weil sie den frommen Geist der Sterbenden zeigt, die, wie ihr Schwiegervater, bei all dem persönlichen Unglück im Augenblick des Todes nur an den Verlust der Lade JHVHs dachte. Aus diesem Grunde kann aber V b, worin des Schwiegervaters und des Gatten erwähnt wird, nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht sein.

22. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Manche Erklärer halten auch diesen Vers für einen späteren Zusatz, doch ohne genügenden Grund. Irgendwo muss auch ursprünglich in diesem Zusammenhang die Lade erwähnt gewesen sein.

V.

1. לקח heisst hier nicht nehmen, sondern, wie oben 4, 11. 17. 21 und 22, erbeuten und das Perf. לקחו ist im Sinne des Plusqampf. zu verstehen. ויבאהו ist Fortsetzung dazu und also in demselben Sinne gebraucht.

2. Hier hat לקח gar keine selbständige Bedeutung und dient in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise nur zur Vorbereitung der Haupthandlung, die hier durch ויבאו ausgedrückt ist.

3. Man beachte, dass אשדודים an dieser Stelle, im Unterschied von V. 6, den Artikel nicht hat, weil dort von der gesamten Bevölkerung von Asdod die Rede ist, während hier nur diejenigen Bewohner dieser Stadt gemeint sind, die an dem betreffenden Morgen den Tempel Dagons besuchten oder dort irgendwie be-

schäftigt waren. אשדודים ist hier also = einige Asdoditer. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ex. 16, 20 אנשים = einige Leute.

4. Für das nicht ganz passende לפניו bringen LXX על פניו zum Ausdruck. Mir aber scheint, dass der Text ursprünglich ופניו las, und dass daraus durch Dittographie aus dem Vorhergehenden die Recepta entstand. ופניו ארצה würde einen Umstandssatz bilden und der Sinn des Ganzen der sein: Dagon lag danieder mit dem Gesichte zur Erde gekehrt. Am letzten דגון ist nichts zu ändern. Das Nomen ist hier gebraucht im Gegensatz zum Kopfe und den Händen und bezeichnet das, was vom Gotte nach der Trennung dieser Körperteile geblieben war, also dessen Rumpf. עליו kann nie und nimmer heissen „von ihm“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Das wäre hebräisch בה; vgl. 2 K. 9, 35. על heisst hier neben, und das Suff. in עליו bezieht sich auf die Lade, die im Hebräischen, mit der einzigen Ausnahme von 4, 17, männlichen Geschlechtes ist. Während der Kopf und die Hände Dagons nach der Trennung weit weggerollt waren, bis an die Schwelle der Türe*), lag dessen Rumpf an seiner ursprünglichen Stelle neben der Lade JHVHs; vgl. V. 2. Danach aber ist im ersten Halbvers nicht vom Antlitz Dagons die Rede, sondern von der Vorderseite seines Rumpfes, die sehr gut durch פנים bezeichnet werden kann.

6. Für וישמם ist wohl ויהמם zu lesen und V. 9 und 11 מהומה zu vergleichen. המם heisst äusserst bestürzt machen. Dagegen heisst Hiph. von שמם bei persönlichem Objekt nichts mehr als in Staunen setzen, und das wäre hier viel zu schwach.

7. כי כן als Objektsatz zu ויראו ist unhebräisch, es müsste dafür bloss כן heissen; vgl. 23, 17. Auch die Anknüpfung des Folgenden mit dem Perf. ist ungrammatisch. Man lese ויראו אנשי אשדוד ויאמרו. Die defektive Schreibart des erstern Verbums, die dessen Aussprache als Imperf. von ראה möglich machte, ist schuld an der Korruption.

8. Ueber סרני פלשתים sieh zu Jos. 13, 3. Auch hier bezeichnet der Ausdruck nicht die Fürsten, sondern die Bewohner der Fürsten-

*) Wie das nicht näher bestimmte מפתן zeigt, hatte der Dagontempel, einer alten Synagoge gleich, nur einen einzigen Eingang. Und wie in einer Synagoge der Schrein mit der Gesetzesrolle, befand sich im Tempel Dagons sein Bild am äussersten Ende des vordern, dem Eingang entgegengesetzten Teiles. Wenn daher die vom Rumpfe getrennten Körperteile Dagons an der Türschwelle gefunden wurden, waren sie von der Lade JHVHs, die nach V. 2 dicht neben dem Dagonbilde stand, so weit weggerollt, als sie nur konnten.

tümer oder kleinen Republiken der Philister. Am Schlusse bringen LXX noch גִּתָּה zum Ausdruck. Tatsächlich aber geht nicht nur dieses nicht auf hebräischen Text zurück, sondern es ist auch גת im vorletzten Satz zu streichen. Auf das bestimmte Wohin konnte es bei diesem Volksbeschluss nicht ankommen. Es genügte vollkommen, dass die fatale Lade JHVHs von Asdod weg und anderswohin kommen sollte. Zum bessern Verständnis der Sache muss hier daran erinnert werden, dass die Philister, obgleich in fünf סרנים geteilt — vgl. die oben angeführte Josuastelle — dennoch ein einiges Volk waren. Darum, wenn man von Anfang an daran geglaubt hätte, dass die Anwesenheit der Lade JHVHs im fremden Lande, gleichviel wo, fatal sei, würde man gleich bei der ersten Beratung beschlossen haben, sie ganz aus dem Lande zu schaffen, statt sie bloss nach einem anderen Orte innerhalb desselben zu schicken. Allein an die absolute Fatalität des israelitischen Heiligtums glaubte man eben nicht. Nach einem alten semitischen Volksglauben, den wir zu Gen. 11, 30 angeführt haben, hoffte man anfangs von einem Ortswechsel Abhilfe, und da die Bewohner von Asdod nicht gut ihren Aufenthaltsort wechseln konnten, beschloss man die Trophäe, die in Asdod sich fatal erwiesen hatte, anderswohin, gleichviel an welchen Ort, zu bringen. Der alte Leser aber, der die Sachlage verkannte und darum hier גת einschob, wählte dieses, weil dasselbe von den Namen der andern vier Hauptstädte der Philister, die da sind עקרון, גת, אשקלון und עזה, der kürzeste ist, weshalb dessen Wegfall am ehesten angenommen werden konnte. Sieh die folgende Bemerkung.

9. Man beachte, dass hier der Ort, wohin die Lade von Asdod kam, mit Namen nicht genannt ist. Dies beweist, dass unsere Fassung von V. 8 die richtige ist. Wenn es sich hier um Gath handelte, würde es nicht nur הסבו אתו גתה, sondern auch wie V. 6 האשדודים oder wie V. 7 אנשי אשדוד, darauf הַגִּתִּים oder אנשי גת heissen statt אנשי העיר. So aber ist letzteres die allein mögliche Bezeichnung der Bürger des im Vorhergehenden mit Namen nicht genannten Ortes.

10. Obgleich der erste Ortswechsel keine Abhilfe gebracht hatte, versprach man sich dennoch von einem zweiten bessern Erfolg. Denn im A. T. gehören zwei Fälle dazu, eine Tatsache zu konstatieren; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5. Auch Balak wechselte zweimal den Ort, von wo aus Bileam die Israeliten verfluchen sollte; vgl. Num. 22, 41. 23, 13. 14. 27. Ueber

ואת עמי, an ein vorhergehendes durch ein Suff. am Verbum ausgedrücktes Objekt anschliessend, sieh zu Gen. 6, 18. Der dritte Ort, wo die Lade hinkam, ist wohl mit Namen genannt, aber lediglich weil sonst die Bürger dieser Stadt von denen des andern mit Namen nicht genannten Ortes nur in sehr umständlicher Weise hätten unterschieden werden können, da dieselbe kurze Bezeichnung אנשי העיר nicht angegangen wäre.

VI.

2. Der Beschluss, die Lade JHVHs zurückzuerstatten, war wie der ihm vorhergehende Beschluss, sie aus Asdod zu entfernen, in allgemeiner Volksversammlung gefasst worden. Die Art und Weise aber, wie sie geziemend zu erstatten sei, darüber weiss das Volk nichts, denn das ist Sache der Theologen. Und deshalb werden darüber die Priester und Seher konsultiert.

3. Für את ist אִתָּם zu lesen. Andere schalten letzteres ein, ohne ersteres zu streichen, aber dann ist es unbegreiflich, wie das in unserem Text fehlende Wort ganz ausgefallen ist. Ueber תשיבו לו אשם, das nichts mehr heisst als „ihr sollt ihm, wie sich's geziemt, ein Sühngeschenk darbringen", sieh zu Lev. 26, 26. Für ונודע aber ist unbedingt ונושע oder besser וְנוּחַ zu lesen. Letzteres ist vorzuziehen, weil aus ihm das ונכלה der LXX leichter entstehen konnte. Das massoretische ונודע aber entstand durch Missverständnis der Partikel an der Spitze des darauf folgenden Satzes. Denn למה ist hier nicht fragend, sondern = damit nicht oder wonicht; vgl. zu Gen. 27, 45. Wenn die Philister die Lade JHVHs von einem Sühngeschenk begleitet ihm erstatten werden, dann, meinen ihre Theologen, mag ihnen Abhilfe oder Erleichterung kommen, dagegen wenn sie dieselbe ohne Sühngeschenk zurückerstatten wollten, würde sich JHVH damit nicht zufrieden geben, sondern mit der Züchtigung nicht aufhören. Der erste Halbvers, welcher zeigt, dass die Frage hier nicht ist, ob die Lade zurückerstattet werden müsse, sondern ob dies mit einem Sühngeschenk oder ohne ein solches geschehen solle, fordert für den zweiten die obige Fassung und lässt keine andere zu. Wenn man ונודע beibehält und למה in interrogativem Sinne fasst, wie dies allgemein geschieht, gibt das Ganze keinen rechten Sinn, denn es leuchtet nicht ein, wie die Philister durch die Darbringung des Sühnegeschenks erfahren können, warum JHVHs Hand von ihnen nicht ablässt. Auch ist es unbegreiflich, warum die Philister darüber erst belehrt werden

müssen, da es auf der Hand lag, dass die Wegnahme der Lade JHVHs an seinem Zorn schuld war. Der Text stand hier übrigens schon für die Alten nicht fest, denn, wie bereits oben bemerkt, lasen LXX ונסלח für ונודע. An diese Lesart ist aber schon deshalb nicht zu denken, weil סלח nur die Vergebung ausdrückt, die durch ein auf dem Altar dargebrachtes Opfer bewirkt wird.

4. Streiche וחמשה עכברי זהב, welcher Ausdruck auf Missverständnis beruht, und sieh die Bemerkungen zu V. 5 und 11. אחת ist = einerlei, von derselben Art; vgl. Hi. 31, 15 ברחם אחד, worin das Zahlwort keinen anderen Sinn haben kann. Für לכלכם ולסרניכם lies לכל סרניכם und fasse das Nomen in dem zu 5, 8 angegebenen Sinne. Dabei ist aber nicht nötig, dass die Plage über alle Gaue des Landes sich sollte erstreckt haben. Wenn auch nur die drei Gaue, wohin die Lade JHVHs nacheinander gebracht worden war — vgl. 5, 1—10 — von der Plage betroffen wurden, so wurde sie doch, da die beiden andern Gaue mit ihnen mitlittten, im ganzen Lande gefühlt.

5. Für וצלמי עכבריכם hat man צלמי עכברים zu lesen und dieses als Produktacc. zu fassen, während המשחיתים את הארץ zu streichen ist. Danach ist der Sinn des Satzes der: und stellt euere Pestbeulen in Abbildungen von Mäusen dar. Danach müssen die tötlichen Pestbeulen an Gestalt Mäusen ähnlich gesehen haben. Von wirklichen Mäusen, die das Land zu Grunde gerichtet hätten, ist in Kap. 5 die Rede nicht, weshalb hier auf eine solche von den Pestbeulen verschiedene Plage nicht Bezug genommen werden kann. Ueber תנו כבוד וגו' sieh zu Jos. 7, 19. Wie dort, besteht auch hier die JHVH zu erweisende Ehre in einem Zugeständnis. Denn indem die Philister JHVH goldene Abbildungen der sie plagenden Pestbeulen als Sühngeschenk darbringen, gestehen sie demütig zu, dass diese Plage von ihm über sie verhängt ist.

Dieser ganze Passus, besonders aber die in ihm sich aussprechende Vorstellung über das Verhältnis zwischen einem Gotte und seinen Verehrern ist überaus interessant, und darum sei ihr ein Wort der Erörterung gewidmet.

Die Priester und Seher der Philister gehen in diesem Teile ihrer Rede und vielleicht auch durchweg — vgl. zu V. 9 — von der Annahme aus, dass ihr Leiden von dem Gotte Jsraels als Strafe über sie verhängt worden war. Sie geben ferner zu, dass ihr eigener Gott nicht nur nicht vermocht hatte, die vom Gotte Jsraels verhängte Strafe von ihnen abzuwenden, sondern auch selber, wenn

auch in anderer Weise, von ihm mit bestraft wurde; vgl. V. b. 5, 7. Die Philister sahen also ein, dass der Gott der Israeliten grösser, das heisst mächtiger, war als ihr Gott. Aber alles, wozu diese Ueberzeugung sie führte, war, dass sie den fremden Gott zu versöhnen suchten. Ihren eigenen Gott Dagon gegen den grössern, weit mächtigern JHVH zu vertauschen, wie sie nach unsern theologischen Begriffen hätten tun müssen, das fiel ihnen nicht ein. Warum das? Einfach darum, weil nach antiker semitischer Vorstellung ein Gott nicht Sache der Wahl ist. Man kann sich seinen Gott ebenso wenig wählen, wie seinen Vater. Denn der Gott eines Volkes ist sein Vater. Wenn der Vater meines Nächsten, stärker als meiner, ihn zu schlagen vermag, so kann ich das nur bedauern, aber meinen Vater deshalb gegen den andern vertauschen kann ich nicht.

Diese bis zu einem gewissen Punkte logische Auffassung der Beziehungen zwischen einem Gotte und seinen Verehrern war nicht nur den Philistern eigen, sie herrschte unter allen Völkern des semitischen Altertums, vgl. Jer. 2, 11 a. Und sie ist auch der Grund, warum das antike Israel so oft von JHVH abfiel und andere Götter verehrte. Denn die „andern Götter“ waren ursprünglich Israels Nationalgötter, während JHVH, wie ihn die Propheten darstellten, mit diesen „andern Göttern“ verglichen, ihm ein fremder Gott war.

6. וילכו hat hier keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu dem Begriffe des vorhergehenden Verbums eine gewisse Färbung zu geben. שלח את פ׳ וילך, heisst eine Person oder Sache, die man in seiner Gewalt hat, freilassen oder freigeben; vgl. V. 8, wo die Redensart mit Bezug auf die Lade gebraucht ist. Häufiger fällt הלך weg, und שלח allein hat diese Bedeutung; vgl. Gen. 32, 27, Deut. 22, 7. und besonders Ri. 1, 25.

7. Mit קחו ועשו will gesagt sein, dass der Wagen eigens für den Zweck gemacht sein soll. Das Objekt des ersten Imperativs ist nicht genannt. Gemeint ist das für die Verfertigung des Wagens nötige Material. Die Vorschrift mit Bezug auf die Kühe im ersten Halbvers*) soll nach Raši eben so wie die im zweiten mit Bezug auf die Kälber die Probe erschweren, was aber nicht richtig ist. Vielmehr, wie der Wagen neu sein soll, so sollen

*) Ich meine אשר לא עלה עליהם על, denn עלות kommt hier nicht in Betracht; sieh zu V. 9.

auch die daran zu spannenden Kühe noch nicht gebraucht worden sein, weil die Arbeit sie so zu sagen degradiert und für das Ziehen am Wagen mit der heiligen Lade unfähig gemacht haben würde; sieh zu Num. 19, 2.

8. Das nur in dieser Erzählung vorkommende ארגז, wofür es bis jetzt nicht gelungen ist, ein plausibles Etymon zu finden, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Ich vermute, dass der Text ursprünglich בָּארון oder בְּארון für בארגז hatte, und dass die Korruption hier später auch V. 11 und V. 15 affizierte. Oder auch die Korruption kann zuerst an einer jener Stellen und dann in der andern und hier entstanden sein. Neben אֲרון יהוה bezeichnet blosses ארון einen einfachen, gewöhnlichen Kasten oder Schrein.

9. Diesen Vers halte ich für einen spätern Einschub, zu dem das Missverständnis von V. 3 und die infolgedessen entstandene Korruption Anlass gegeben haben mag. Der Zweifel der Priester und Seher, ob das Ungemach von JHVH verhängt oder bloss Zufall war, ist keineswegs im Geiste der ursprünglichen Erzählung; vgl. V. 5 und 5, 7. Wenn dem aber so ist, muss auch alles andere in dieser Erzählung, das auf eine Probe hindeutet, wie V. 7 b, in V. 7 a עלות, V. 10 b, V. 10 a עלות und V. 12 הלכו הלוך וגעו, von einer spätern Hand herrühren.

10. Im Gegensatz zu den vorhergenannten כהנים und קסמים bezeichnet hier אנשים Männer, die nicht Priester oder Seher, sondern Laien sind; vgl. zu Gen. 3, 2. Gemeint ist das Volk, die Gemeinde.

11. Ueber הארגז sieh zu V. 8. Für das letzte ואת ist את zu lesen und את צלמי טחריהם als Apposition zu את עכברי הזהב zu fassen; sieh zu V. 4 und 5. Am Schlusse heisst es an dieser Stelle טחריהם statt עפליהם, wie man nach dem Kethib im V. 4. 5 und 5, 6. 9 erwarten sollte, weil der Ausdruck hier in Verbindung mit der Lade JHVHs erwähnt wird. Dasselbe gilt von V. 17. V. 8 und 15 ist das garstige עפלים aus demselben Grunde durch das neutrale כלים umschrieben; hier, wo dies gar nicht und in V. 17, wo es nicht gut anging, wurde dafür das unanstössigere טחרים gewählt. Hieraus allein schloss die Massora, dass טחרים ein anständigerer Ausdruck ist als עפלים und ersetzte an den andern Stellen letzteres durch das erstere.

12. וישרנה sprach der Verfasser höchst wahrscheinlich ohne Dag. forte im Schin. Die Form ישרנה für תשרנה gehört der späteren Sprache an. Das Brüllen der Kühe ist erwähnt, um zu zeigen, dass die Tiere ihre Kälber keineswegs vergessen hatten, dass sie

aber dennoch, gleichsam unter Protest gegen die Trennung von ihren Jungen, gerades Weges dahin gingen, wohin sie ihre heilige Aufgabe führte. Dass dieser Zug nicht ursprünglich ist, sondern erst später in die Erzählung hineingetragen wurde, ist bereits oben gesagt worden; vgl. zu V. 9. Der zweite Halbvers spricht nicht für die Ursprünglickeit alles dessen in unserer Erzählung, was auf die Probe Bezug hat. Denn die Repräsentanten der sämtlichen Gaue der Philister — so ist סרני פלשתים hier zu fassen — brauchen nicht die Lade begleitet zu haben mit der Absicht, sich zu überzeugen, dass sie von selbst in ihr Gebiet ging. Auf dem Wagen befanden sich die goldenen Abbildungen der Pestbeulen, die einen hohen Wert darstellten, und die Philister können darum mitgegangen sein, lediglich um diese auf dem Wege zu bewachen; sieh zu V. 16.

13. Für לראות ist mit andern nach LXX לקראתו zu lesen. וישמחו לקראתו heisst aber nicht „und sie liefen ihr freudig entgegen", wie man wiederzugeben pflegt, sondern ist so viel wie: und freuten sich, sie wiederzusehen; vgl. Ri. 19, 3, wo der Ausdruck von der Begrüssung im Hause vorkommt. Diesen Begriff kann der Hebräer nur so und nicht anders ausdrücken.

14. Von dem Alter unserer Erzählung gibt der hier vorkommende Name יהושע einen allgemeinen Begriff; sieh zu Num. 13, 16. Die Opferung der Kühe als Ola stimmt nicht mit der Vorschrift des Pentateuchs, die für ein solches Opfer ein männliches Tier fordert. Dagegen kommt der Umstand, dass man sich sonst scheute, ein geschenktes Tier zu opfern, vgl. 2 Sam. 24, 24 und sieh zu Gen. 23, 13, hier nicht in Betracht, denn es handelt sich hier eigentlich nicht um ein Geschenk, sondern um ein אשם, das heisst um eine gebührende Vergütung für eine zugefügte Unbill.

15. Dieser Vers, der die Leviten auf einmal in Bethsemes auftauchen lässt, ist mit Recht allgemein als Glosse anerkannt. Jos. 20, 20—40 ist auch keine Levitenstadt Namens Bethsemes genannt.

16. Die Stellung dieses Verses hier zeigt deutlich, dass wir 12b richtig gefasst haben. Weil es sich um die Bewachung der Kostbarkeiten handelte, die auf dem Wagen sich befanden, kehrten die Philister nicht eher um, bis sie sahen, dass diese in die rechten Hände gelangt. Wenn die Begleitung dagegen nur die Ueberzeugung, dass die Lade von selbst den Weg fand, zum Zweck gehabt hätte, würden die Begleiter schon an der Stadtgrenze von Bethsemes umgekehrt und der Bericht darüber unmittelbar hinter V. 12 gegeben sein.

17. Ueber טחרי הזהב statt des zu erwartenden עפלי הזהב sieh die Bemerkung zu V. 11.

18. Hier ist der erste Halbvers nicht ursprünglich; vgl. zu V. 4 und 5. Im zweiten ist für ועד zu lesen ועד, nicht ועֵד, das LXX ausdrücken. Auch muss man האבן für אבל lesen. Ueber den Gedanken und die Ausdrucksweise vgl. Ri. 6, 24.

19. Für das erste ויך haben LXX einen längern Satz, der aber nicht aussieht, wie wenn er auf hebräischen Text zurückginge. Für ויך באנשי ist wohl ויִּפֶן אנשי zu lesen. כי ראו בארון יהוה, das mit dem Folgenden zu verbinden ist, heisst: weil sie in die Lade JHVHs hineingesehen hatten. Das blosse Beschauen der Lade von aussen würde nicht so schwer bestraft worden sein. Dagegen erklärt sich die Schwere der Strafe sehr gut, wenn das Vergehen im Hineinsehen in die Lade bestand. Denn die Angabe 1 K. 8, 9, wonach die heilige Lade nichts mehr als die Bundestafeln enthielt, ist entweder gar nicht richtig oder nur insofern, als die spätere Zeit in Betracht kommt. In der älteren Zeit aber hatte die Lade, wie schon früher bemerkt, mit einem Bunde nichts zu tun, konnte also die Bundestafeln nicht enthalten. Welches der Inhalt der Lade in der ältern Zeit war, lässt sich nicht mehr mit Bestimmtheit ermitteln. Jedenfalls aber war es etwas, das vom Standpunkt des reinen Monotheismus JHVH keine Ehre machte, und darum ahndete er so schwer das Hineinsehen in die Lade. Sieh zu Jer. 3, 9 und 16. — Für das erste בעם ist mit andern nach LXX בהם zu lesen. חמשים אלף איש ist als Variante zur geringeren Zahlangabe zustreichen. Selbst Jerusalem in seiner höchsten Blüte hatte im Ganzen nicht fünfzigtausend Einwohner. Bethsemes mag einige Hundert Einwohner gezählt haben, und unter diesen war die Tötung von siebzig eine מכה גדולה.

20. לעמד לפני יהוה heisst hier nicht „vor JHVH bestehen", sondern Diener an JHVHs Heiligtum sein. Die Redenden drücken somit ihre Unfähigkeit aus, die Lade JHVHs so, wie es sich für ein so hohes Heiligtum gebührt, zu bewachen. Nur zu dieser Fassung passt die Charakterisierung JHVHs. Die hier ausgesprochene Ratlosigkeit aber zeigt, dass es in Bethsemes weder Priester noch Leviten gab; sieh zu V. 15.

VII.

1. Streiche die Präpos. in בגבעה, die dittographiert ist. קדשו heisst nicht sie machten durch kultische Zeremonien zu JHVHs קדוש,

denn zu seinem קדיש machen kann nur JHVH selber. Das Verbum hat hier überhaupt keinerlei religiöse oder kultische Bedeutung, sondern heisst: einfach bestimmen; vgl. den Ausdruck קדש מלחמה Joel 4, 9. Micha 3, 5 und Jer. 6, 4. LXX drücken hier קדשו allerdings durch ἡγίασαν aus, aber diese griechischen Uebersetzer waren ägyptische Juden, die sehr wenig Hebräisch verstanden. In Targum dagegen ist der fragliche Ausdruck durch זמן wiedergegeben, das „bestimmen“ im Allgemeinen bedeutet und Berachoth 26 a sogar von der Bestimmung eines Ortes zum Abort gebraucht ist.

2. Mit וינהו ist hier nichts anzufangen. Im Arab. drückt wohl نبى in manchen aktiven sowohl wie passiven Konjugationen eine Bewegung aus, nicht aber im Hebräischen. Manche Erklärer lesen dafür וַיִּנָּהֲרוּ, doch ist נָהַר ein hochpoetischer Ausdruck, der hier nicht an seinem Platze wäre. Am sichersten liest man וַיִּהְיוּ. Die Redensart היה אחרי יהוה im Sinne von „JHVH folgen, ihn verehren“ scheint diesem Buche eigen zu sein; vgl. 12, 14.

3. Neben dem umfassenden אלהי הנכר ist die spezielle Nennung der עשתרות befremdend. Auch müsste es wegen der nota acc. beim vorherg. Objekt nach einem von uns öfters erwähnten Sprachgesetz ואת העשתרות heissen. Ich glaube daher, dass der Text ursprünglich וְהִטָּהֲרוּ für והעשתרות las; vgl. den Gebrauch dieses Verbums in derselben Verbindung Gen. 35, 2. Dazu passt auch das folgende והכינו לבבכם vortrefflich: vgl. Ps. 51, 12 נכון als Parallele zu טהור.

6. Hinter לפני יהוה drücken LXX noch ארצה aus, das herzustellen ist. Denn es handelt sich hier nicht um eine Libation. Eine Libation aus Wasser kennt das A. T. nicht, und von einer Libation würde es ויסכו statt וישפכו heissen. Das Wassergiessen war ein symbolischer Akt, der die vollkommene Trennung von der Sünde und den Vorsatz, zu ihr nimmer zurückzukehren, ausdrückte. Der durch diesen an einem Busstag vollzogenen Akt ausgedrückte Gedanke, in die Sprache übertragen, besagte: wir lassen von der Sünde und wollen ebenso wenig zu ihr zurückkehren, wie Wasser, das einmal auf die Erde gegossen ist, wieder aufgesammelt werden kann; vgl. 2 Sam. 14, 14. שפט im zweiten Halbvers hat inchoative Bedeutung, und der Sinn des Satzes ist: und Samuel trat in Mizpa das Amt eines Suffeten Israels an.

8. Ueber החריש sich zu Ex. 14, 14. An dieser Stelle ist der Gebrauch von Hiph. korrekt, weil hier, wie das folgende מזעק zeigt, nur das Stillschweigen in Betracht kommt.

9. Die Tiergattung, wie auch das zarte Alter des Opfertiers bei dieser Gelegenheit, erklärt sich zur Genüge aus den obwaltenden Umständen. Ein zartes Lamm geht in kurzer Zeit in Rauch auf. Darum wurde jetzt ein solches zum Opfer gewählt, denn man erwartete einen sofortigen feindlichen Angriff, getraute sich aber in die Schlacht nicht, bis JHVH durch ein Opfer günstig gestimmt wurde; vgl. 13, 12.

11. Die Verbindung אנשי עם ישראל findet sich Esra 2, 2 und Neh. 7, 7, אנשי ישראל aber nur in den Büchern Samuelis. Letzerer Ausdruck scheint mir noch jünger zu sein als ersterer.

16. Für das zweite את lies אֶל und fasse אל כל המקומות האלה im Sinne von „an all diesen Ortschaften“. Ueber den Gebrauch von אֶל mit einem Verbum der Ruhe vgl. 17, 3. Gen. 24, 11. Deut. 16, 6. 1 K. 8, 29. 30.

17. תשובה in der Bedeutung „Rückkehr“ kommt im A. T. zwar ziemlich oft vor, aber stets nur in der Verbindung תשובת השנה, vgl. 2 Sam. 11, 1. 1 K. 20, 22. 26. 1 Chr. 20, 1 und 2 Chr. 36, 10, sonst nicht. Aus diesem Grunde ist hier וְשִׁבְתּוֹ für ותשבתו zu lesen. Der Satz heisst danach: seinen Wohnsitz aber hatte er in Rama. Das die Endung â in הרמתה als Angabe des Wo korrekt ist, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. ושם שפט את ישראל kann nur heissen und dort hatte er seinen Sitz als Suffet Israels. Was die Massora mit der Pausalform von שפט bei konjunktivem Akzent will, ist nicht klar; vgl. V. 12 עֲזָרָנוּ.

Hier am Schlusse sei bemerkt, dass unser Kapitel, worin Samuel als Richter oder Suffet Israels auftritt, aus einer jüngern Quelle stammt. Diese Tatsache an sich ist schon längst erkannt worden, nur scheint mir die Veranlassung dieses jüngern Einschubs, der mit dem wirklichen Tatbestand offenbar im Widerspruch steht — vgl. z. B. die Angabe V. 13 mit den weiter unten berichteten Kämpfen Sauls gegen die Philister — eine andere gewesen zu sein, als die von der herrschenden Kritik angenommene. Gewöhnlich nimmt man an, dass der Zweck unseres Abschnitts ist, zu zeigen, dass es den Israeliten zur Zeit, als sie einen König forderten, so gut ging, wie sie nur wünschen konnten, und dadurch diese Forderung als Tat des Uebermuts und schnöder Undankbarkeit darzustellen. Mir scheint jedoch in dieser Fassung zu viel Theologie zu liegen. Ich ziehe eine natürlichere Erklärung vor. Um den Israeliten zur Forderung eines Königs Veranlassung zu geben, wird als letzter Suffet nicht ein Kriegsheld, wie ehedem, sondern

Samuel eingeführt. Samuel ist ein Prophet, der nichts tun kann als predigen und beten. Das Volk aber fordert einen Kriegshelden, der an seiner Spitze in den Krieg ziehen und es in die Schlacht führen möge. V. 13 und 14 aber rühren schon von dritter Hand her. Der letzte Redaktor, den Zweck des längeren Einschubs missverstehend, liess es den Israeliten recht gut gehen, weil es nach seiner frommen Anschauung zu einer Zeit, wo ein Prophet Richter war, nicht anders sein konnte.

VIII.

2. Das Suff. in משנהו geht auf הבכור. Der zweite Bruder ist der משנה des Erstgeborenen, weil er, wenn es mehrere Brüder gab, beim Absterben jenes in dessen Rechte trat; vgl. zu Deut. 21, 16 und 1 K. 1, 6. Die Worte שפטים בבאר שבע sind nicht leicht grammatisch unterzubringen. Am besten fasst man den Ausdruck als Apposition zu שפטים לישראל im vorhergehenden Verse. Danach wäre der erste Halbvers parenthetisch zu fassen. Wahrscheinlich aber ist er ein späterer Einschub nach 1 Chr. 6, 13.

5. Für עתה ist nach LXX ועתה zu lesen. Letzteres, worin Waw = arab. ف den Satz als logische Folge des Vorhergehenden darstellt, ist, wie öfter, so viel wie: quae cum ita sint. Ersteres hat diese Bedeutung niemals.

6. Wie die unmittelbar darauf folgende Rede JHVHs zeigt, ist hier der Sinn des zweiten Halbverses: und Samuel beklagte sich — eigentlich verteidigte sich, vgl. zu 2, 25 — bei JHVH. Der Prophet beklagte sich über die Undankbarkeit des Volkes, das ihn jetzt im hohen Alter, nach lebenslänglicher Wirksamkeit für dessen Wohl so sehr vernachlässigte. Wenn man hier das Verbum im Sinne von „beten“ fasst, kann man sich von dem Inhalt von Samuels Gebet keinen Begriff machen.

11. במרכבתו ובפרשיו ist nicht von der Reiterei zu verstehen von der zur Zeit Sauls die Rede nicht sein kann, sondern von dem königlichen Staatswagen und den Rossen, die daran zogen; vgl. 2 Sam. 15, 1 und 1 K. 1, 5. Für ורצו liest man vielleicht besser ורצים und fasst dies als Produktacc., während der Objektacc. aus dem Vorherg. zu supplizieren ist; vgl. Targum.

12. Hier stand der Text im ersten Halbvers für die Alten nicht mehr fest. LXX haben מאות für חמשים, und Syr. bringt vor שרי חמשים noch שרי מאות und dahinter שרי עשרות zum Ausdruck. Mir scheint daher V a ganz und gar ein geschmackloser späterer Ein-

schub. Geschmacklos ist der Einschub, weil die Ernennung zu Kriegsobersten eine Ehre ist, während hier nur königliche Uebergriffe und despotische Willkür hervorgehoben sein wollen.

13. Für לרקחות ולטבחות ist entschieden לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת zu sprechen. Die spätere Sprache hat wohl Abstrakta nach der Form קַטָּלָה, aber ein Femininum von der Form קַטָּל hat es im Hebräischen zu keiner Zeit gegeben.

16. Für בחוריכם, das zwischen שפחותיכם und חמוריכם nicht gut möglich ist, lese man nach LXX בְּקַרְכֶם nicht aber בְּקָרֵיכֶם wie Wellhausen vorgeschlagen hat. Ueber den Pl. des nur darauf bezüglichen הטובים vgl. Hi. 1, 14. טוב heisst hier fett; vgl. Gen. 18, 7.

18. Für מלפני, das in dieser Verbinduug unkorrekt ist, muss man מפני lesen. Der Abschreiber hatte mit מל einen Ansatz gemacht, das folgende Wort zu schreiben, und als er seinen Fehler einsah, endete er mit פני. Sonach entstand die Recepta.

19. Lies nach mehreren Handschriften לוֹ für לא. Wäre letzteres das Ursprüngliche, so müsste es darauf bloss כי statt כי אם heissen. כי אם ist = nur, und der Ausdruck bezieht sich auf den ganzen Satzbegriff, nicht auf מלך allein.

IX.

1. Für מבן־ימין liest Wellhausen richtig מגבעת בנימין. Das Bestimmungswort will die Ortschaft von dem andern Gibea, das im Stamme Juda lag, vgl. Jos. 15, 57, unterscheiden. Hinter dem letzten בן ist irgendein Personennamen irrtümlich ausgefallen oder — weil man nach falscher Analogie von אישהוד 1 Chr. 7, 18 und dergleichen in איש ימיני einen Eigennamen vermutete — getilgt worden.

2. טוב bedeutet nicht schön, was das nackte Adjektiv nicht heissen kann, sondern von tüchtigem Körperbau und hoher Statur; vgl. die gleich darauf folgende Beschreibung und sieh zu Gen. 6, 2.

3. Für das erste האתנות ist אתנות zu lesen. Der Artikel ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Dem Sohne des Hauses wird auf die Reise nur ein einziger Diener mitgegeben; der Herr des Hauses oder die Hausherrin selber würde zwei Diener mitgenommen haben; vgl. 25, 19. Gen. 22, 3. Sonst reiste nur ein Unbegüterter, z. B. ein Levite, in Begleitung eines einzigen Dieners; vgl. Ri. 19, 3.

5. Hinter ארץ צוף drückt Itala noch ולא מצאו aus, welche Worte aber nicht ursprünglich sind. Der Zusatz beruht auf Ver-

kennung der hebräischen Konstruktion. Im Hebräischen darf in diesem Satzgefüge vor ושאול אמר nur ein einziger Satz stehen; vgl. V. 11. Gen. 19, 4. 38, 25 und sieh zu 2 K. 10, 12. 13. Sehr selten folgt in solchen Fällen auf den ersten Satz, der stets die Zeit- oder Ortsangabe für den Hauptsatz bildet, ein verneinter Umstandssatz, doch muss sich dieser, wie z. B. Gen. 44, 4, asyndetisch anreihen.

6. נכבד ist = wird reichlich belohnt. Es scheint כבד der eigentliche Ausdruck für das Honorieren der Dienste eines Gottesmannes; vgl. den Gebrauch von Piel dieses Verbums Num. 22, 17. 37. 24, 11. Ri. 13, 17. Es ist aber seltsam, dass weder der Bursche noch gleich darauf Saul den Samuel mit Namen nennt. Es scheint, dass der Prophet im Lande doch nicht so allgemein bekannt war, wie man aus 3, 20 schliessen sollte.

7. הנה ist = angenommen, gesetzt den Fall; vgl. zu Ex. 3, 13. אזל ist nicht poetisch, sondern einfach Fremdwort, hier gewählt um den Begriff „ausgehen", „alle werden" auszudrücken, den das hebräische הלך nicht in sich birgt; vgl. Deut. 32, 36. תמם passte hier nicht recht. Denn dieses Verbum wird so gebraucht, nur wenn das alle Werdende in andere Hände übergeht, vgl. Gen. 47, 18, hier aber handelt es sich um Brot, das sein Besitzer selber verzehrt hat. Unter תשורה versteht man von je her ein Geschenk. Allein das Nomen kommt sichtlich von שור sehen, schauen, und von diesem Verbum kann durch keine erdenkliche Wendung des Grundbegriffs ein Substantiv abgeleitet werden, das Geschenk bedeutete. Ferner müsste der Ausdruck, wenn er die angebliche Bedeutung hätte, sonst, wenigstens in der Poesie — denn שור ist ein poetisches Wort — sich finden. Endlich ist der Satz bei dieser Fassung des fraglichen Nomens ungrammatisch, denn danach müsste es entweder nach Ex. 17, 1. Micha 7, 1. Hi. 34, 22 ואין תשורה לתת oder bei nachstehender Negation nach Gen. 2, 5 und 2 K. 19, 3 ותשורה אַיִן לתת heissen. Bei der überlieferten Stellung und Vokalisierung von אַיִן gehört die Negation, wie Esther 4, 2 und 8, 8, zum Inf. Danach hatte Saul eine תשורה, aber diese ist ein Ding, das sich nicht schickt, einem Gottesmann zu geben. Einem Gottesmann schenkte man nach dem unmittelbar vorhergehenden כי הלחם אזל מכלינו, wie auch nach 1 K. 14, 3 und 2 K. 4, 42, gewöhnlich Esswaren. Wenn man dies erwägt, sieht man leicht, dass תשורה, von שור schauen, Bezeichnung ist für Tand, für etwas, das nicht zum Essen ist, sondern nur zur Schau dient. Saul war der Sohn eines reichen Hauses und hatte als solcher Schmuck an, wovon er

wenn es sich um einen gewöhnlichen Menschen gehandelt hätte, ihm ein Stück zum Geschenk hätte geben können; aber einem Gottesmann konnte man so etwas nicht geben. Anders verhielt es sich mit dem kleinen Geldstück; dafür konnte der Gottesmann beim Bäcker einen Laib Brot bekommen.

8. Für ונתתי lesen die Neuern nach LXX ונתת, aber danach müsste es auch im Schlusssatz לך für לנו und דרכך für דרכנו heissen. Der Diener, von dem der Vorschlag, den Gottesmann zu konsultieren, auch ausging, spricht eben so, wie wenn er denselben ausführen wollte.

9. Weil die Erklärung von רֹאֶה als Bezeichnung eines Propheten hier, ehe Saul diesen Ausdruck gebraucht hat, nicht an seinem Platze ist, setzen alle Neuern diesen Vers nach V. 10. Wie jedoch damit der Sache geholfen ist, sehe ich nicht ein, da auch Saul den Ausdruck ראה noch nicht gebraucht hat. Aber gleichviel in welcher Stellung der Passus ursprünglich als Randglosse oder sonstwie sich befand, muss an ihm zweierlei befremden, nämlich dass die Erklärung zu ראה in Gestalt eines konkreten Falles gegeben ist, und dass in dem gegebenen Falle ein Mann einen andern anredet. Letzterer Umstand legt aber die Vermutung nahe, dass in den Worten der Erklärung ein Teil der Rede Sauls an den Burschen enthalten ist. Sieh die folgende Bemerkung.

10. Hier ist hinter נלכה, wofür man besser nach LXX und mehrern hebräischen Handschriften ונלכה liest, aus dem Vorherg. Verse alles von עד הראה an bis zum Schlusse einzuschalten und V. 9 an seiner Stelle ganz zu tilgen. Das war der Textbestand, wie ihn der alte Leser, von dem die Randglosse כי לנביא היום יקרא לפנים הראה herrührt, vorfand. Da aber im A. T. ausser dieser Erzählung nur חֹזֶה, aber nicht רֹאֶה für נביא sich findet, so vermute ich, dass der Text in Sauls Rede für עד הראה ursprünglich עד העירה las. Ueber die Endung â in העירה bei vorhergehender Präposition vgl. zu Gen. 1, 30. Infolge dieser Korruption und der dadurch veranlassten Randglosse wurde V. 11. 18 und 19 איש האלהים oder הנביא durch הראה verdrängt.

11. היש בזה הראה ist = ist der Seher daheim? das heisst, ist er nicht verreist? Vgl. V. 12b und 7, 16.

12. Für לפניך מהר עתה כי ist, zum Teil nach LXX, zu lesen לפניכם למען היום. לפניכם ist = ihr könnt ihn sprechen, wörtlich er steht euch zur Verfügung, und למען היום heisst wegen der Gelegenheit

des Tages. Samuel war von einer Reise zum Opferfest seiner Stadt heimgekehrt.

13. כֵּן ist = gerade. Für das erste אֹתוֹ ist ohne Zweifel כַּבַּיִת zu lesen. LXX fanden die Korruption schon vor. Darum liessen sie das Wort, womit sie nichts anzufangen wussten, nach ihrer Gewohnheit unübersetzt; sieh zu Gen. 18, 4. Die durchaus unnötige Länge der Auskunft erklären die alten Rabbinen daraus, dass die Dirnen mit Saul wegen seiner in V. 2 beschriebenen stattlichen Gestalt sich gern unterhielten; vgl. Berachoth 48b.

14. Im zweiten Halbvers lesen alle Neuern השער für העיר, doch mit Unrecht; sieh zu V. 18.

16. Vor das zweite עַמִּי ist nach LXX עֳנִי einzuschalten. Dieses ist wegen der Aehnlichkeit mit jenem irrtümlich ausgefallen. Die Erklärer verweisen hier auch auf Targum, allein in Targum ist der Text an dieser Stelle in unsern Ausgaben nicht richtig. Für דוחקא las Kimchi daselbst עולבנא, und dieses geht nicht auf ein besonderes Textwort im Original zurück, sondern gehört zur sinngemässen Wiedergabe des blossen עַמִּי. Targum hat also die Korruption hier schon vorgefunden.

17. עָצַר, mit בְּ konstruiert, heisst sonst zurückdrängen, im Zaume halten, findet sich aber so nur in der Poesie; vgl. Hi. 4, 2. 12, 15. 29, 9. Herrschen bedeutet dieses Verbum bei irgendwelcher Konstruktion nirgends. Darum vermute ich, dass יָעוֹר עַמִּי für יעצר בְּעַמִּי zu lesen ist. Dieser Ausdruck würde dann dem והושיע את עַמִּי in V. 16 entsprechen. Wie dem aber auch sei, die Worte זה וגו׳ gehören nicht in den Relativsatz, sondern bilden einen Satz für sich, eine Rede, die JHVH jetzt spricht. Der Sinn des Ganzen ist danach der: das ist der Mann von dem ich zu dir gesprochen habe; er soll usw.

18. Für השער lies העיר. Die Frage Sauls spricht dafür, dass er mit Samuel in der Stadt zusammentraf, wo das gewünschte Haus gezeigt werden konnte; sieh zu V. 14.

19. עֲלֵה לְפָנַי übersetzt man widersinniger Weise: gehe mir voran. Widersinnig ist diese Uebersetzung unter anderem deshalb, weil man sich die folgende Unterredung, wovon der Verfasser nur das Wichtigste gibt, logischer Weise auf dem Wege zur Bama stattfindend zu denken hat, und dies setzt voraus, dass Saul zusammen mit Samuel sich dorthin begab und ihm nicht voranging. עֲלֵה לְפָנַי ist = komme mit mir, jedoch mit dem Nebenbegriff, dass der Redende mit dem Angeredeten am Bestimmungsort etwas vor-

hat und ihn deshalb dort um sich haben will. Wegen dieses Nebenbegriffs heisst es לפני statt אתי, welches letzteres nur das Zusammengehen ausdrücken würde. Der Schlusssatz könnte in seiner jetzigen Stellung nur auf etwas Bestimmtes anspielen, das Saul im Sinne hätte, doch was dieses wäre, liesse sich nicht sagen. Denn wenn die Sache der Esel gemeint wäre, müsste es hier ואשר statt וכל אשר und im folgenden Verse לאתנות statt ולאתנות heissen. An das Königtum wiederum kann Saul soweit noch nicht gedacht haben, da Samuels Anspielung darauf erst V. 20 kommt. Der fragliche Satz stand ursprünglich unmittelbar hinter אנכי הראה, in welcher Stellung er nicht auf etwas Bestimmtes anspielen wollte, sondern allgemeinen Sinn hatte, sodass das Ganze hiess: ich bin der Seher und kann als solcher dir sagen irgend etwas, das du im Gedanken hast. Die Verkennung dieses Sinnes hat die Umstellung des Satzes zur Folge gehabt.

20. ל in ולאתנות ist nicht, wie gemeinhin angenommen wird, absolut gebraucht, den Acc. der nähern Beziehung vertretend, sondern hängt wie in להם von אל תשים את לבך ab. Zur Wiederholung der Präposition vgl. z. B. Gen. 2, 17. כל חמדת ישראל steht ungenau für חמדת כל ישראל = was das gesamte Israel sich wünscht. Gemeint ist das Königtum, wonach das gesamte Volk verlangt hatte; vgl. 8, 5. Die Wortfolge in diesem Ausdruck ist, wie gesagt, ungewöhnlich, doch findet sich auch sonst Aehnliches. So heisst es z. B. Gen. 41, 56 כל פני הארץ statt פני כל הארץ wie diese Wendung sonst durchweg lautet; vgl. 30, 16. Gen. 1, 29. 7, 3. 8, 9. Deut. 11, 25. 2 Sam. 18, 8. Sach. 5, 3. ולכל בית אביך ist insofern gerechtfertigt, als durch die königliche Würde Sauls die Stellung seines Vaterhauses eine höhere werden wird.

21. Zu מקטני registriert Kittel מִקְּטַן als abweichende Lesart. Allein קְטַן ist im Hebräischen eine Unform. Denn von קָטָן, das, wie bereits zu 2, 19 bemerkt, nur in der Pause vorkommt, der st. constr. undenkbar ist. Von unserem Adjektiv findet sich der st. constr. nur 2 Chr. 21, 17, wo er aber aus dem oben angegebenen Grunde קְטֹן lautet, nicht קְטַן.

24. Für das unmögliche והעליה lesen alle Neuern והאליה, vergessen aber, dass dieses ebenso unmöglich ist, da von einem Opfer der Fettschwanz nach Lev. 3, 9 auf dem Altar verbrannt wurde.*)

*) Die rechte Keule war nach Lev. 7, 32 des Priesters Anteil am sogenannten Friedensopfer; doch kann unser nacktes שוק die linke Keule bezeichnen.

Wahrscheinlich ist zu lesen וַיַּעֲלֶהָ = und trug sie auf. Ueber diese Bedeutung vgl. in der Mischna die häufige Wendung עלה על שלחן מלכים auf eine königliche Tafel kommen. Wenn in dem fraglichen Worte ein an את השוק als weiteres Objekt anschliessendes Substantiv steckte, müsste die nota acc. davor wiederholt sein. הנשאר kann nicht heissen „was übrig blieb", denn es hatte noch niemand gegessen; vgl. V. 13. Nach der Bemerkung zu Gen. 7, 23 heisst השאיר zunächst etwas absichtlich zurücklassen, und daraus entsteht der Begriff: den besten Teil bei Seite tun, ihn nicht wie das Ganze behandeln; vgl. Jes. 10, 21, wo שְׁאָר die Besten in Israel bezeichnet, die JHVH die angedrohte Katastrophe wird überleben lassen. Danach ist hier הנשאר so viel wie: das Beste, das bei Seite Getane. Die Worte von כי an bis zum Ende des ersten Halbverses sind unübersetzbar und spotten jeder Erklärung.

25. Für וידבר עם שאול על הגג : וישכמו ist mit Thenius nach LXX zu lesen: וירבדו לשאול על הגג וישכב = dann bettete man Saul auf dem Dache, und er legte sich schlafen. Dies ist eine der verhältnismässig wenigen Stellen, wo LXX bei Abweichung vom massoretischen Text unzweifelhaft das Richtige bietet. Was die Sache betrifft, so spricht die so sehr ärmliche Häuslichkeit Samuels nicht für die grosse Rolle, die er nach Kap. 7 spielte. In der Behausung eines Suffeten hätte man kaum nötig gehabt, einen so hohen Gast auf dem Dache schlafen zu lassen.

26. Streiche הגגה. Das von der Massora dadurch korrigierte הגג ist durch vertikale Dittographie aus dem vorherg. Verse entstanden. Für uns Abendländer ist „rufen" so viel wie: einen Ruf ergehen lassen, und wir können daher sagen „einem nach dem Dache hinaufrufen". Der Hebräer aber sagt קרא אל, wie er אמר אל und דבר אל sagt; an eine Bewegung, die der Ruf macht, denkt er nicht.

27. ויעבר wird von allen Neuern nach LXX gestrichen, ohne dass sie es begreiflich machten, wie das Wort in den Text kam. Es ist natürlich anzunehmen, dass ursprünglich etwas dem störenden Ausdruck Aehnliches dafür stand. Ich vermute daher, dass עָבוֹר als verstärkender Inf. absol. zu lesen ist. Diese Verstärkung des Verb. fin. fordert, dass die Entfernung, in welcher der Knecht vorangehen soll, eine grössere sei. Zum bessern Verständnis dieser Forderung muss hier noch einmal daran erinnert werden, dass die rituelle Salbung von Personen ihre Wahl kundgab, und dass das Amt der Gesalbten erblich war; vgl. zu Lev. 7, 35. Darum durfte

die Salbung im Namen JHVHs im Falle von Gründern einer Dynastie, die, wie bei Saul, nicht permanent blieb, aus Rücksicht auf JHVH im Beisein einer dritten Person nicht stattfinden; vgl. 1 K. 11, 29 ושניהם לבדם בשדה*) und 2 K. 9, 2 חדר בחדר. In einem Hause sind, wie in letzterem Falle, die vier Wände Trennung genug; hier dagegen, wo die Salbung im Freien stattfinden soll, muss sich der anwesende Knecht von der Stelle weit entfernen, sodass er den Vorgang nicht sehen kann. Wenn in diesem Falle für die Salbung die strengste Heimlichkeit nicht erforderlich gewesen wäre, würde sie nicht im Freien, sondern im Hause des Propheten oder Tags zuvor auf der Bama im Beisein der Gäste stattgefunden haben; sieh zu 16, 13.

X.

1. Das Perf. in משחך hat Präsensbedeutung und כי nach הלא verrät nicht eine Lücke, wie Wellhausen meint, sondern die Verbindung הלא כי dient dazu, die damit eingeleitete Rede eindringlich zu machen; sieh zu Gen. 27, 36. Der lange Zusatz, den LXX und Vulg. hier bieten, geht keineswegs auf hebräischen Text zurück. Der Hauptgedanke in der Rede Samuels ist nach dem massoretischen Text kurz, aber kraft- und würdevoll, während er in der Erweiterung in den genannten Versionen matt und platt erscheint. Dort schliesst unser Vers mit den Worten וזה לך האות, und schon dadurch allein gibt sich das ganze Plus als Einschub zu erkennen. Denn im Folgenden ist nicht von einem einzigen Zeichen, sondern von dreien die Rede.

2. Im zweiten Halbvers fasst man לכם gewöhnlich als Gegentatz zu האתנות und demgemäss übersetzt man נטש אביך וגו׳: dein Vater hat den Vorfall mit den Eselinnen vergessen, was aber falsch ist. Denn abgesehen davon, dass dieser Gedanke oben 9, 5 ganz anders ausgedrückt ist, hätte er hier nur dann einen Sinn, wenn die Tiere nicht gefunden worden wären; so aber ist er unlogisch, denn es gibt ja nichts als verloren aufzugeben und zu vergessen. Ausserdem müsste es danach דְּבַר statt דִּבְרֵי heissen. Tatsächlich ist der Sinn des fraglichen Satzes der: dein Vater hat den Gedanken, dass ihr so lange ausbleibt, weil ihr B e s c h e i d über die Eselinnen bringen wollt, bereits aufgegeben und ist nunmehr beunruhigt wegen

*) Ich verweise auch auf diese Stelle, obgleich dort von Salbung ausdrücklich nicht die Rede ist, weil JHVH daselbst in Worten unverkennbar seine Wahl kundgibt.

euch, ob euch nicht ein Unglück zugestossen sei. Ueber דברי sieh zu Gen. 37, 8.

3. Für והלכת ist höchst wahrscheinlich והלכת zu lesen. Kal von הלך ist poetisch und kommt sonst in der gemeinen Prosa nirgends vor. Auffallend ist שלשת, da ככר sonst feminini generis ist.

4. Ueber שתי לחם vgl. Lev. 23, 17 und sieh hier weiter unten zu 17, 17. Das anomale Genus beim Zahlwort ist nicht etwa dadurch zu erklären, dass ככרות zu supplizieren sei, zumal da ככר kurz vorher als Subst. masc. gebraucht ist. Das abweichende Genus des Zahlworts hängt augenscheinlich mit dem Umstand zusammen, dass von לחם kein Pl. gebildet werden kann. Der kollektivische Gebrauch des Singulars fordert, wie es scheint, die Femininform des Zahlworts. In gleicher Weise wird שתים im Rabbinischen gebraucht mit Bezug auf ein Subst. masc., wovon der Singular nicht im Gebrauch ist; vgl. שתי הפנים בכעס beide Gesichter grimmig, Rabba Deut. Par. 3. Auch ein Adjektiv, das auf ein solches Nomen Plur. tantum sich bezieht, hat im Neuhebräischen Femininform, wenn durch das Nomen eine Mehrheit ausgedrückt werden soll; vgl. Kethuboth 8a פנים חדשות und die häufige sprichwörtliche Redensart כל הפנים שָׁוות.

5. Ich halte es für unwahrscheinlich, ja für unmöglich, dass eine Ortschaft גבעת אלהים heissen konnte. Und ich kann nicht umhin, die Vermutung auszusprechen, dass hier אֵלֹנִים für אלהים zu lesen ist. אֵלוֹן bezeichnet jeden grossen und starken Baum, und der Name einer Ortschaft in deren Nähe ein solches Gehölz lag, konnte sehr gut durch אלנים näher bestimmt werden. Zwar kommt גבעת אלנים sonst nicht vor, aber auch גבעת אלהים findet sich nur hier.

7. Wellhausen spricht in seinen Prolegomena über „den Unterschied zwischen dem schulmeisterlichen Tone in V. 8 und dem hier, wo dem Saul volle Freiheit des Handelns gegeben wird, weil Gottes Geist in ihm wirkt." Der grosse Forscher und Kritiker zeigt aber dadurch nur, dass er hier den ganzen zweiten Halbvers missversteht, in dem von allgemeiner Freiheit im Handeln gar nicht die Rede ist. Denn עשה לך אשר תמצא ידך heisst nicht, tue, was sich dir darbietet, wie der Satz gemeinhin wiedergegeben wird, ohne dass man sich einen klaren Begriff machen kann, was das eigentlich heissen soll.*) Diese Wiedergabe, was immer sie heissen

*) Denn Freiheit im Handeln drückt der Satz in obiger Wiedergabe nicht aus. Frei handeln heisst nach Belieben handeln, wer aber tun muss, was sich ihm darbietet, handelt nicht frei.

will, ignoriert aber לך, das jedoch, wie gleich erhellen wird, das Verständnis des Ganzen eröffnet, und sie gibt ausserdem dem Relativsatz einen Sinn, den er nicht haben kann. עשה פ׳ לו mit Suff., das auf das Subjekt zurückgeht kann nur heissen, für sich verfertigen, sich anschaffen; vgl. Gen. 6, 14. Num. 10, 2. Jos. 5, 3. 2 Sam. 15, 1. 1 K. 1, 5. Dass der Hebräer bei dieser Wendung nicht speziell an „machen" oder „tun" denkt, beweist Ez. 18, 31 der Satz עשו לכם לב חדש. Die Worte אשר תמצא ידך sind vom Kostenaufwand zu verstehen; vgl. Lev. 12, 8 und sieh hier unten zu 25, 8. Was den Schlussatz endlich betrifftt, so heisst „Gott ist mit jemand" im Hebräischen nicht „Gottes Geist wirkt in ihm", sondern es ist dieser Ausdruck stets nur so viel wie; jemand hat Glück, Gott lässt ihm alles gelingen. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: schaffe dir an, was du unter den neugestalteten Umständen erschwingen kannst, denn Gott wird dich nicht verlassen. Gemeint ist nicht nur ein Kriegsheer und dergleichen, sondern auch überhaupt eine der königlichen Würde entsprechende persönliche Ausstattung und häusliche Einrichtung; vgl. Targum, wo der Satz עשה לך אשר תמצא ידך dem Sinne nach עֲבֵד לך מני מלכותא frei wiedergegeben ist. Im Schlusssatz wird dem Saul die Versicherung gegeben, dass ihn Gott nicht im Stiche lassen wird, das heisst, dass Gott nicht die Absicht hat, ihn in Kosten zu stürzen und aus dem Königtum nichts werden zu lassen.

9. Ueber die Prolepsis, welche die Konstruktion im zweiten Satz ergibt, sieh zu Ex. 10, 19.

10. Für das unpassende שם drücken LXX משם aus, das aber nicht viel besser ist. Denn dieses könnte sich nur auf den Ort beziehen, wo Saul den Samuel verlassen hatte, von dort aber gingen die beiden nicht direkt nach Gibea, sondern berührten inzwischen zwei Ortschaften, wo die beiden ersten Wunder sich vollzogen; vgl. V. 2 und 3. Ich vermute deshalb, dass שְׁנֵיהֶם für שם zu lesen ist. Dass es darauf לקראתו und nicht לקראתם heisst, verschlägt nicht viel, vgl. 9, 19 עלה neben ואכלתם. In diesem Falle ist der Sing. um so eher gerechtfertigt, als Sauls Bursche von der Begegnung der Propheten nicht mitaffiziert wurde.

13. הבמה ist hier völlig ausgeschlossen, denn in Verbindung mit diesem müsste es unbedingt ויעל statt ויבא heissen; vgl. 9, 13. 19. Man lese dafür הָרָמָה. Dieses Rama lag im Stamme Benjamin, vgl. Jos. 18, 25. Dort wohnte, wie es scheint, Sauls Onkel, den er auf dem Heimweg besuchte. Andere lesen mit Wellhausen

הביתה, doch passt dieses wie die Faust aufs Auge. Denn wenn Sauls Haus gemeint wäre, würde der Ausdruck אל ביתו lauten.

14. Für אן, das in der gemeinen Prosa nur 2 K. 5, 25 als Kethib vorkommt, ist אָנָה zu lesen. He ist durch Haplographie verloren gegangen.

22. Die Versteckung Sauls ist wohl aus der Rüge in V. 18 und 19a zu erklären. Denn es war natürlich, dass Saul, die unschuldige Ursache dieser Rüge der Gemeinde, sie nicht mitanhören mochte. Doch mag auch dieser Punkt in der Erzählung eine literarische Finesse sein. Beim plötzlichen Erscheinen Sauls unter dem Volke als er aus dem Versteck herbeigeholt wurde, stach er durch seine Gestalt und hohe Statur von allen Versammelten um so mehr ab; vgl. V. 24.

24. Hier verkennt Nowack im ersten Halbvers die Konstruktion. Sie ist dieselbe wie in Gen. 1, 4, und אשר בחר בו יהוה כי וגו׳ ist = כי אשר בחר בו יהוה וגו׳, was so viel heisst wie: seht doch, der, den JHVH erkoren, hat seines Gleichen nicht im ganzen Volke.

27. Wie כִּבֵּד reichlich beschenken heisst, vgl. Num. 22, 17. 37 und 24, 11, so heisst das ihm entgegengesetzte בזה unbeschenkt lassen: sieh zu Pr. 15, 20. Diese Bedeutung hat das Verbum hier. ויבזהו heisst also: und taten nichts, um ihm ihren Respekt zu bezeigen. Der folgende Satz ist eine Epexegese dazu. Am Schlusse ist mit allen Neuern nach LXX כְּמֵחֹדֶשׁ = ungefähr nach einen Monat zu lesen für כמחריש. Doch scheint mir כמחדש als Zeitangabe zu knapp, und ich vermute daher, dass hinter diesen Ausdruck ימים einzuschalten ist. Die Korruption des erstern Wortes hat die Tilgung des letztern zur notwendigen Folge gehabt.

XI.

1. Der Angriff auf Jabes erklärt sich aus Ri. 21, 10. Denn wenn das dort berichtete Blutbad auch übertrieben ist, so war es doch gross genug, um die Gemeinde daselbst derart zu schwächen, dass sie zur Zeit, von der hier die Rede ist, sich davon noch nicht erholt hatte. Andererseits war das Blutbad in Jabes von israelitischen Volksgenossen angerichtet worden, und dieser Umstand liess den Ammoniterkönig hoffen, dass dieselbe Stadt bei einem jetzigen Angriff auf sie von den andern Israeliten keine Hilfe haben wird; sieh zu V. 3. Auch Sauls Bereitwilligkeit die Gemeinde Jabes zu verteidigen, hängt mit jenem Bruderkrieg zusammen, in welchem

diese Gemeinde so schwer gelitten, weil sie gegen Benjamin, den Stamm Sauls, nicht hatte mitkämpfen wollen.

2. נקר kommt sonst nur in Piel vor, mit der einzigen Ausnahme von Pr. 30, 17, wo aber, wie dort gezeigt werden soll, der Text nicht in Ordnung ist. Aus diesem Grunde wird wohl auch hier בְּנַקֵּר für בנקור zu lesen sein. Schon deshalb, weil das Objekt eine Masse ist, empfiehlt sich hier Piel; vgl. zu Num. 22, 4.

3. Dass der Ammoniterkönig auf diesen von den Jabesitern gemachten Vorschlag einging, zeigt, dass er von ihrer Hoffnung auf Hilfe seitens ihrer Volksgenossen nicht viel dachte; sieh zu V. 1.

5. Ueber die Konstruktion in מה לעם כי יבכו vgl. die Bemerkung zu Ri. 18, 23.

7. Für המלאכים lesen die Erklärer nach LXX מלאכים, doch ist die Recepta allein richtig. LXX konnten sich den Artikel nicht erklären und liessen ihn daher weg. Aber der Gebracuh des Artikels bei diesem Nomen erklärt sich sehr leicht. Saul hatte in den vier Wochon, die seit seiner Krönung in Mizpa verflossen waren — sieh zu 10, 27 — sein königliches Amt noch nicht recht angetreten. War er doch nach V. 5 eben mit seinem Vieh vom Felde gekommen. Somit standen Saul zur Zeit noch keine Boten zur Verfügung, und er war deshalb gezwungen, sich für den dringenden Zweck der Männer zu bedienen, welche die Botschaft der Jabesiter nach Gibea gebracht hatten. Daher המלאכים = die oben genannten Boten. ואחר שמואל ist zu streichen. Der Ausdruck gibt sich schon durch den Gebrauch von אחר als Einschub zu erkennen. Denn nur יצא אחרי hat die hier erforderliche Bedeutung; vgl. die häufige Redensart הלך אחרי אלהים אחרים, in der niemals אַחַר für אחרי vorkommt. פחד יהוה hat keinerlei religiöse Bedeutung. Der Gottesnamme dient lediglich dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern. Gewöhnlicher dient אלהים diesem Zwecke, doch kommt bisweilen auch יהוה so vor; vgl. 20, 14 חסד יהוה.

12. Drei der alten Versionen, darunter Targum, drücken vor ימלך eine Negation aus. Auch zwei hebräische Handschriften bieten לא, und die meisten Erklärer wollen dieses herstellen. Mir aber scheint, dass die Negation hier אל lautete. Nur dieses konnte wegen des Vorherg., namentlich wenn Sauls Namen ursprünglich defektiv שאל geschrieben war, durch Haplographie leicht verloren gehen.

14. Für ונחדש vermute ich ursprüngliches וּנְקַדֵּשׁ. Danach hiesse der Satz: und wir wollen dort dem Königtum die Weihe

geben. Die Weihe geschah in Gilgal durch die im folgenden Verse berichtete Opferung, dergleichen bei der Krönung in Mizpa nicht stattgefunden hatte.

XII.

2. Streiche מתהלך לפניכם, das als Prädikat zu המלך keinen vernünftigen Sinn gibt. Blosses הנה המלך bildet einen vollständigen Satz und heisst: da ist nun der König, was so viel ist wie: ihr habt nunmehr einen König; vgl. V. 13. Den Sinn dieser beiden Worte verkennend, glaubte man etwas hinzufügen zu müssen, und man entschied sich für מתהלך לפניכם weil das folgende התהלכתי לפניכם darauf zu führen schien. Waw in ובני ist adversativ zu fassen, denn der Sinn dieses und des vorhergehenden Satze ist der: ich selber bin zwar schon zu alt, aber meine Söhne, die euch wohlbekannt sind, hätten mir im Amte folgen sollen. Danach weiss aber diese Erzählung von dem 8, 3 geschilderten schlechten Betragen der Söhne Samuels nichts, weil Samuel sonst deren Uebersehung dem Volke nicht hätte vorhalten können. התהלכתי לפניכם ist = ich habe euch gedient. In לפני liegt der Begriff der nähern Beziehungen, in denen der Redende zu den Angeredeten stand.

3. ענו בי heisst verklagt mich, erhebt Forderungen gegen mich; sieh zu Ex. 20, 16. Für ואעלים haben LXX וְנַעֲלַיִם = oder ein paar Schuhe, was aber an sich lächerlich und noch dazu sprachlich unmöglich ist, da auf das umfassende כפר nichts spezielles folgen kann. Hiph. von עלם ohne jeglichen Zusatz heisst hier ein Auge zudrücken, nicht sehen wollen; vgl. Ps. 10, 1, und für עיני בו ist nach LXX ענו בי zu wiederholen. ואשיב לכם ist = und ich will es euch zurückerstatten. Nowack übersetzt „und ich will euch Rede stehen" und verweist in der Erklärung auf die Verbindung השיב דבר, die an dieser Stelle zu blossem השיב verkürzt sei. Das ist originell, aber falsch. Denn, wie schon früher bemerkt, heisst השיב דבר stets nur Bericht erstatten oder die Antwort eines andern überbringen, aber niemals Rede stehen, und folglich kann auch eine Verkürzung daraus diesen Sinn nicht haben.

5. כי לא מצאתם בידי מאומה ist = dass ihr mir nichts Böses nachweisen könnt, oder dass ihr nichts Ungerechtes an mir gefunden habt. Ueber בידי sieh 24, 12 und über den prägnanten Sinn von מאומה vgl. Gen. 22, 12, nur dass dort das Uebel physischer, hier aber ethischer Natur ist.

6. Hinter העם drücken LXX noch עֵד aus, doch beruht dies auf blosser Konjektur. Wozu wäre auch nach V. 4 und 5 eine abermalige Anrufung JHVHs als Zeugen? und warum wäre JHVH gerade hier in der Weise beschrieben, wie es in den beiden darauf folgenden Relativsätzen geschieht? Hier ist vor יהוה nichts ausgefallen, aber zwischen diesem und אשר ist הוא wegen des vorherg. und des folg. Buchstaben verloren gegangen. In dieser Form heisst Vb, JHVH ist es, der Moses und Aharon eingesetzt usw., und diese Rede bildet die Einleitung zu dem darauf folgenden Vortrag der Grosstaten JHVHs.

7. Für ואשפטה, wobei את כל צדקות וגו׳ ungrammatisch ist, lese man וְאָשִׂימָה. Etwas ist את פ׳ oder עם פ׳ heisst jemand weiss es oder kennt es; vgl. Jes. 59, 12. Ps. 50, 11. Hi. 12, 3. 15, 9 und sieh zu Ri. 16, 15. Danach ist ואשימה אִתְּכֶם = und ich will euch kundtun, will euch bekannt machen. Andere, die auf die LXX schwören, schalten ואגידה לכם vor את ein, allein zwei Buchstaben können viel leichter falsch gesehen als neune irrtümlich ausgelassen werden. Im zweiten Halbvers bedeutet der Pl. von צדקה, wie fast immer, Verdienste, und עשה heisst sich erwerben. Ueber das Nomen sieh zu Gen. 15, 6 und über das Verbum Gen. 12, 5. Danach ist der Sinn des Ganzen wörtlich der: so tretet denn her, dass ich euch vor JHVH kundtue die Verdienste JHVHs, die er sich um euch erworben hat. Da aber, die Aufforderung, näher heranzutreten, mitten in der Rede Samuels verspätet wäre, und da eine solche Aufforderung an eine Volksversammlnng überhaupt nicht ergehen kann, so fasst man התיצבו besser in dem zu V. 16 erörterten Sinne. Samuel will dem Volke zeigen, wie die Rechnung zwischen JHVH und ihnen steht, welches Grosses er für sie getan, und wie sie sich ihm dafür undankbar gezeigt haben. — Das unerquickliche theologische Geköch, das die Erklärer hier auftischen, verdient nicht, umgerührt zu werden.

8. Für וישבום lesen die Neuern nach LXX und den von ihnen abhängigen Versionen וַיֹּשִׁבֵם, das aber keine der hebräischen Handschriften bietet. Die Recepta wird hier wohl richtig sein, nur setzt sie eine ältere Tradition voraus, die Josua als Nachfolger Moses nicht kennt; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 13, 16. Nach dieser Tradition waren es Moses und Aharon, die das Volk nach Kanaan brachten. Wenn unserem Passus dieselbe Tradition zu Grunde läge, die sich im Hexateuch erhalten hat, müsste Josua hier als einer der Helden mitgenannt sein.

11. וישלח יהוה ist = da erweckte JHVH; vgl. das sinnverwandte arab. بعث, das ebenfalls beides bedeutet, schicken und erwecken, und sieh K. zu Ps. 105, 20. Für ואת בדן ist גדעון zu lesen und über die Verbindung ירבעל גדעון zu Ri. 8, 35 zu vergleichen. Andere lesen nach LXX und Syr. ברק, doch müsste dieses nach der Chronologie vor ירבעל stehen. Noch andere lesen mit Ewald עבדן, doch ist der Suffet dieses Namens zu unbekannt. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser hier mehr als drei Grössen genannt hat; vgl. Ez. 14, 14.20. Aber auch für שמואל ist nach LXX Luc. und Syr. שמשון zu lesen, denn es ist nicht denkbar, dass Samuel in seiner Rede sich selbst unter den Helden, dazu unter den Helden der Vergangenheit, genannt hat.

13. Streiche אשר בחרתם als Variante zu אשר שאלתם. Andere dagegen behalten jenes und streichen dieses. Mir aber erscheint letzteres ursprünglich, weil es offenbar auf den Namen Sauls anspielt. Denn שאול heisst eigentlich der Verlangte, das heisst, der König den JHVH den Israeliten auf ihr Verlangen gab. Wegen dieser Bedeutung des Namens muss man aber sehr bezweifeln, dass dessen Träger eine geschichtliche Persönlichkeit sei.

14. Hier ist die Apodosis als selbstverständlich weggelassen. Dies ist bei dem ersten Teile eines zwiefachen Bedingungssatzes im Hebräischen wie im Arabischen statthaft; vgl. Ex. 32, 32 und sieh zu Gen. 4, 7. Für אחר ist אחרי zu lesen und zu 11, 7 zu vergleichen. Jod ist wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen.

15. Für das widersinnige ובאבתיכם las der Text ursprünglich wohl ובאבתם. Andere lesen nach LXX ובמלככם להאבידכם.

16. גם עתה ist so viel wie: gleich jetzt. Diese Bedeutung von גם liegt in seiner allgemeinen Kraft, einem Ausdruck Emphase zu geben; sieh zu Num. 22, 33. התיצבו heisst wörtlich tretet näher an den Gegenstand, doch ist diese Bedeutung hier abgeblasst und der Ausdruck so viel wie: passt auf. Beinahe so ist dieses Verbum auch oben V. 7 gebraucht und ganz so und ebenfalls in Verbindung mit וראו Ex. 14, 13. Auch das sinnverwandte עמד kommt Hi. 37, 14 und 2 Chr. 20, 17, an ersterer Stelle in Verbindung mit einem andern Verbum der sinnlichen Wahrnehmung und an letzterer neben התיצבו und ebenfalls mit וראו, in demselben Sinne vor. In allen diesen Beispielen ist es aber der Imperativ, der sich so findet, und deshalb muss angenommen werden, dass nur dieser in der genannten Weise gebraucht wurde. Ueber diese Beschränkung des Gebrauches vgl. die zu Deut. 1, 13 für יהב nachgewiesene

Bedeutung, die gleichfalls auf den Imperativ sich beschränkt. Sieh auch hier zu 14, 38.

17. Im zweiten Halbvers ist die Konstruktion durch die Stellung von רבה ungemein verschroben. Vielleicht aber war die Stellung dieses Wortes ursprünglich eine andere. Was die Sache betrifft, so soll JHVH durch den Donner und den Regen ausser der Saison zeigen, dass er den Wunsch seines Volkes nach einem König nicht an der Zeit findet.

20. Hier gibt es zwischen dem ersten und zweiten Halbvers keinen logischen Zusammenhang, doch liegt kein Anakoluth vor, das die modernen Uebersetzungen vorauszusetzen scheinen; sieh zu V. 23.

21. Das erste כי ist störend und wird daher von allen Erklärern gestrichen. Aber dann ist der Satz unkorrekt; denn man sagt im Hebräischen wohl סור מאחרי פ׳, aber nicht סור אחרי פ׳. Ich vermute, dass כי hier die Verstümmelung von ursprünglichem ללכת ist. Ueber סור mit folgendem Absichtssatz vgl. Ex. 3, 4. Jer. 15, 5 und speziell über סור ללכת Deut. 11, 28 und 28, 14.

23. Hier knüpft die Rede an V. 20a an, und alles dazwischen ist Parenthese. גם ist adversativ; vgl. Ps. 129, 2. Danach ist der Sinn des Satzes im Zusammenhang mit V. 20a der: ihr habt euch zwar so sehr schlecht benommen . . . aber dessenungeachtet sei es fern von mir usw.

24. Ueber die Aussprache von יראו sieh zu Jos. 24, 14. Am Schlusse ist für עמכם wahrscheinlich לעיניכם zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass ל wegen des Vorhergehenden weggefallen war. אשר הגדל לעיניכם ist = welche ausserordentliche Dinge er vor euern Augen getan hat. Der Ausdruck spielt offenbar auf הדבר הגדול in V. 16 an, in Verbindung mit dem ebenfalls לעיניכם sich findet. Die Israeliten sollen an dem Donner und dem Regen ausser der Saison die Wunderkraft JHVHs sich merken, damit diese Betrachtung sie dazu führe, JHVH in Treue und mit ungeteiltem Herzen zu dienen. הגדל עמכם kann höchstens heissen: er hat Grosses für euch getan, aber dieser Punkt ist schon in V. 7—11 vollkommen erledigt.

XIII.

1. Vor שנה ist offenbar irgend ein Zahlwort ausgefallen. Aber auch ושתי ist korrupt, denn שתי שנים ist unhebräisch. Für zwei Jahre sagte man stets שְׁנָתַיִם; vgl. Gen. 11, 10. 2 Sam. 14, 28. 1 K. 15, 25 und öfter.

3. Das Objekt zu וישמעו ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint ist die Erschlagung des Vogts. Im zweiten Halbvers ergibt sich das Objekt zu ישמעו aus תקע בשופר. Den Alarm soll man hören. Für העברים aber ist zu lesen הָעֲבָרִים = die jenseits des Jordans sich geflüchtet hatten; sieh V. 7.

5. Den Ausdrücken רכב und פרשים gegenübergestellt, bezeichnet עם Fussvolk; vgl. zu Gen. 3, 2.

6. Hier und in V. 7 a schreitet die Erzählung nicht fort, sondern greift zurück und schildert den Zustand der Dinge, wie er war, als Saul den Alarm gab. Zu dieser Fassung zwingt besonders der Satz כי נגש העם, der nur den langjährigen Druck ausdrücken kann, nicht die momentane bedrängte Lage, in welche die Israeliten durch jetzige Kriegsoperationen der Philister kamen. Unter dem fortwährenden unerträglichen Drucke der Philister hatten die Israeliten in Verstecken Zuflucht genommen; vgl. Ri. 6, 2. Für ובחוחים ist mit Ewald וּבַחוֹרִים zu lesen.

7. Für ועברים עברו את ist mit andern nach LXX zu lesen ויעברו מַעְבְּרוֹת. Am Schlusse lesen die Neuern, die Zeitsphäre des in V. 6—7 a geschilderten Zustandes der Dinge verkennend, מאחריו angeblich nach LXX, und fassen חרדו מאחריו im Sinne von „verliessen ihn aus Angst“, wofür aber dieser Ausdruck unhebräisch wäre. חרדו אחריו heisst sie folgten ihm freudig. Das Volk hatte eben grosses Vertrauen zu Saul. חרד drückt auch sonst öfters eine eilfertige freudige Bewegung aus; vgl. 16, 4. 21,2. 2 K. 4, 13. Hos. 11, 10. 11. Eine ähnliche Wendung des Grundbegriffs zeigt sich im Lat. bei trepido, nur dass man dabei lediglich an die Eilfertigkeit der Bewegung aus Angst denkt. Es muss aber hier bemerkt werden, dass der ursprüngliche Text in diesem Abschnitte vielfache Aenderungen erfahren und Zusätze erhalten hat, um die Unterbringung des spätern Einschubs über den Bruch zwischen Samuel und Saul zu ermöglichen; sieh zu V. 15 und 16.

8. Hinter אשר ist nach fünf Handschriften שָׁם einzuschalten. Das Wörtchen ist wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen.

13. Für לא ist mit allen Neuern לֻא = לוּ zu lesen. Der Ausdruck כי עתה im folgenden Satze fordert hier diese Emendation; vgl. die folgende Bemerkung.

14. Auch hier spricht die Partikel an der Spitze für die Richtigkeit der Emendation im vorherg. Verse. Denn im Hebräischen bildet ועתה unmittelbar nach einer Hypothese die Ueberleitung zur Wirklichkeit; vgl. 2 K. 13, 19 und sieh zu Hi. 16, 7.

Dieses ועתה heisst demnach nicht „jetzt aber", sondern „so aber." Auch in der Sprache der Mischna wird das sinnverwandte עכשו, im Lat. nunc autem, nunc vero und im Grichischen νῦν δὲ so gebraucht. *)

15. Für שמואל hatte der Text ursprünglich שאול. Wenn das Subjekt hier ein anderes wäre als im zweiten Halbvers, würde es dort ושאול פקד heissen statt ויפקד שאול. Wozu sollte Samuel auch nach dem benjaminitischen Gibea, der Heimat Sauls, sich begeben haben? Diese Emendation macht den langen Zusatz, den LXX hier haben, unnötig. Die massor. Lesart ist aber kein Schreibfehler, sondern eine absichtliche Aenderung, den der spätere Einschub über Samuels Zusammenkunft mit Saul in Gilgal erforderte; sieh die Schlussbemerkung zu V. 7.

16. Für בגבע ist בגבעת zu lesen und zu V. 15 zu vergleichen. Auch 14, 2 finden wir Saul und Jonathan mit seinen sechshundert Mann in Gibea, nicht in Geba.

20. Für הפלשתים drüchen LXX ארצה פלשתים aus, doch scheint dies nur geraten zu sein. Sicherer lässt sich annehmen, dass hinter ישראל wegen der vorhergehenden zwei Buchstaben אל ausgefallen ist. Am Schlusse ist מחרשתו für den Namen irgendeines andern Werkzeugs verschrieben.

21. הפצירה פים ist sicherlich verderbt, die Bedeutung von קלשון aber und der Sinn des Ausdrucks להציב הדרבן überaus dunkel.

22. Für מלחמת ist unbedingt מכמש zu lesen und יום מכמש im Sinne von „Tag der Schlacht bei Michmas" oder schlechtweg „Schlacht bei Michmas." Auch im Arabischen wird يوم in diesem Sinne mit Ortsnamen verbunden. Nur um ein Haar verschieden ist יום מדין, Jes. 9, 3, und יום ירושלים, Ps. 137, 7. LXX bringen zum Ausdruck בימי מלחמת מכמש. Allein von dem so häufigen מלחמה findet sich der st. constr. Sing. sonst nirgends, was gewiss nicht zufällig ist.

XIV.

1. מעבר kann nicht richtig sein, schon deshalb, weil הלז und הלזה, worüber die Schlussbemerkung zu Gen. 24, 65 zu vergleichen

*) Sonderbarer Weise kennen die griechischen Lexika diesen Gebrauch der Verbindung νῦν δὲ nicht. Derselbe ist aber nicht nur in den Klassikern nachweisbar, so z. B. Demosth. 3 Phil. 5, sondern auch im Neuen Testament Joh. 8, 40, wo er freilich verkannt und „jetzt aber" statt „so aber" wiedergegeben wird.

ist, stets nur in Verbindung mit einem determinierten Substantiv vorkommen. Man hat dafür בְּמַעֲבַר zu lesen; vgl. V. 4 בין המעברות und 13, 23 מעבר מכמש.

2. בקצה הגבעה heisst nicht an der Grenze von Gibea, wie man gemeinhin wiedergibt, denn קצה kann die Grenze nicht bezeichnen; vgl. zu Gen. 4, 3. Der Ausdruck heisst im äussersten Teile von Gibea. Während Jonathan mit seinem Waffenträger von dem Teile Gibeas aus, der gegen Michmas hin lag, auf das Abenteuer ausgehen, befindet sich Saul mit seiner Mannschaft in einem davon entfernten Teile des Ortes, und darum weiss keiner von ihnen von dem Unternehmen.

3. Hier ist der erste Halbvers mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Mit Saul waren seine kleine Mannschaft und der Priester Ahia, der dem Orakel vorstand. Ueber נשא אפוד sieh zu 2, 28.

6. יעשה לנו kann zur Not nach Gen. 30, 30 erklärt werden — vgl. hier oben 10, 2 — doch ist wahrscheinlich יוֹשִׁיעַ für יעשה zu lesen. Für diese Emendation spricht das darauf folgende להושיע. Ueber הושיע mit ל der Person vgl. 10, 19. Ps. 72, 4. 116, 6 und 1 Chr. 18, 6. Von den zu Ri. 7, 2 angegebenen Fällen abgesehen, ist diese Konstruktion jünger als die mit dem Acc. der Person. ל in להושיע gibt die nähere Beziehung an. Denn wenn der Inf. direkt von מעצור abhinge, müsste es מהושיע heissen.

7. Für כלבבך נטה לך drücken LXX aus לבבך נטה לו, was mit allen Neuern herzustellen ist. Dagegen geht כלבבי — nicht לבבי, wie die Erklärer meinen — das LXX hinter כלבבך zum Ausdruck bringen, keineswegs auf hebräischen Text zurück. כלבבך כלבבי als unabhängiger Satz würde, ohne auf das Vorhergehende Bezug zu nehmen, schlecht hebräisch sein für: ich denke wie du. Dagegen gibt blosses כלבבך, mit הנני עמך verbunden, dem Ganzen den Sinn: was immer du vorhast, ich bin mit dir dabei. Schlecht hebräisch wäre כלבבך כלבבי selbst für das andere, weil der Satz korrekter Weise mit umgekehrter Wortfolge כלבבי כלבבך lauten müsste; vgl. 1 K. 22, 4. 2 K. 3, 7 und sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 43, 8.

11. Für עברים hat man הָעַכְבָּרִים vorgeschlagen, was als antisemitischer Witz sich nicht übel anhört. Der Ausdruck entbehrt des Artikels, weil nur eine Anzahl Hebräer gemeint ist, nicht alle; vgl. zu 5, 3.

13. LXX, die ויפלו לפני neben ממותת אחריו sich nicht erklären konnten, konjizierten ויפנו für ויפלו und fügten, dieser Aenderung

gemäss, hinter לפניו noch ויכם hinzu. Dieses Verfahren, obgleich von den meisten der Neuern als richtig befunden, zeugt von unzulänglicher Kenntnis des Hebräischen. Denn nach unserer Ausführung zu Ri. 9, 54 verträgt sich ממותת אחריו sehr gut mit dem vorhergehenden ויפלו לפניו. Die Philister, von Jonathan tötlich verwundet, stürzten hin, und darauf machte ihnen sein Waffenträger den Garaus. אחריו aber will nicht sagen, dass der Waffenträger hinter Jonathan herging. Der Ausdruck besagt nur, dass jener sein Werk an den Philistern begann, nachdem dieser mit ihnen fertig war; vgl. Deut. 24, 20.

14. Hier ist der zweite Halbvers, wahrscheinlich eine korrumpierte Glosse, völlig unverständlich. Gut hebräisch würde es כחצי für כבחצי heissen, denn nach vorgeschlagenem כ fällt ב als Präposition regelmässig weg.

15. Für בשדה ist nach LXX zu lesen ובשדה. שדה, neben מחנה, bezeichnet die Umgebungen des Lagers. הארץ heisst die Gegend, und אלהים dient nur dazu, den Begriff des durch dasselbe näher bestimmten Nomens zu steigern.

16. Auch hier ist der zweite Halbvers unübersetzbar. Der Text ist heillos verderbt. הלם, das LXX für וילך ausdrücken, macht die Sache nicht besser, da נמוג הלם והלם barbarisches Hebräisch ist und מוג ausschliesslich der poetischen Sprache angehört; sieh zu Jos. 2, 24. Es scheint hier ein ganzer Satz ausgefallen zu sein, denn man erwartet einen Bericht der צפים.

18. Wiederum ein stark entstellter Text, ohne die Möglichkeit, das Ursprüngliche zu ermitteln. Von der Lade kann an dieser Stelle ursprünglich die Rede nicht gewesen sein.

21. Hinter והעברים scheint אשר ausgefallen zu sein, und für סביב וגם ist mit andern nach LXX und Syr. סבבו גם zu lesen. ל in לפלשתים bezeichnet nicht die Angehörigkeit, sondern, wie Jos. 5, 13, die Parteinahme. Der Satz bezeichnet die betreffenden Hebräer als in den Reihen der Philister zu kämpfen pflegend, während der darauf folgende Relativsatz besagt, dass sie bei dieser Gelegenheit unter ihnen sich befanden.

22. Für וידבקו ist וַיִּדְלְקוּ zu lesen und die Bemerkung zu Ri. 20, 45 zu vergleichen.

24. Für נגש, das in diesem Zusammenhang unmöglich ist, lies נִגַּשׁ und אֶל für ויאל. Hinter אל ist der Name irgendeines Ortes nebst וַיִּשָּׁבַע ausgefallen. Ueber letzteres vgl. zu Jos. 6, 26. In dem Orte, dessen Namen hier ausgefallen ist, war der דבש heimisch,

von dem gleich darauf die Rede ist. Als die Israeliten an diesen Ort nahe herankamen, sprach Saul seinen Fluch aus, der ihnen von der daselbst in Fülle vorhandenen Süssigkeit zu kosten verbot. LXX haben hier ein langes, geschmackloses Plus, wovon Klostermann einen Teil verbessert. Dieser verbesserte Teil lautet in Klostermanns Rückübersetzung ושאול הֵזִיר נֵזֶר גָּדוֹל! Wem dieses als Hebräisch gilt, dem muss man das Recht absprechen, an der hebräischen Bibel Textkritik zu üben.

26. Für הֵלֶךְ lies הָלַךְ und fasse יער als Subjekt dazu, während דבש in einer dem Hebräischen eigentümlichen Weise als Komplement im Acc. steht; vgl. Jer. 13, 17 ותרד עיני דמעה und sieh zu Ez. 7, 17. Für מַשִּׂיג ist mit andern nach LXX und Targum מֵשִׁיב zu lesen.

27. Für אתה lies אותה oder ואתו dessen Suff. auf מטה oder קצה sich bezieht.

28. Der zweite Halbvers, der aus einer Variante zu V. 32 entstanden, ist zu streichen; sieh zu dieser Stelle.

29. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30 und über הארץ = die Leute vgl. hier oben V. 25 כל הארץ.

30. Für לא verlangt der Sinn des Satzes הֲלֹא. He ist wegen des Vorherg. irrtümlich ausgefallen.

32. Sieh zu V. 28. Jene Variante, in der das Verbum וַיָּעַף von עוף gesprochen sein will, verwirft hier ויעש oder ויעט und will dafür ויעף lesen. Letzteres ist auch richtig; denn ein Verbum עיט kennt die Sprache nicht; vgl. zu 25, 14. Zu einer Sache hinfliegen ist so viel wie: sich gierig über sie hermachen. In dieser Variante wurde das Verbum oben bei ihrer Unterbringung im Texte nach V. 31 vokalisiert, weil וַיָּעַף absolut gebraucht nicht anging.

33. Für בגדתם lese man לַמַּגִּידִים = zu den Leuten, die berichtet hatten. Die Recepta ist schon deshalb unmöglich richtig, weil Saul offenbar die Täter selbst nicht vor sich hat und sie daher nicht anreden kann. Für היום ist nach LXX הלם zu lesen und zu V. 36 zu vergleichen, wo eine ähnliche, aber umgekehrte Verschreibung nachgewiesen ist.

34. Ueber הגישו אלי sieh zu Gen. 50, 5. Für בידו הלילה las der Text ursprünglich ohne Zweifel אל האבן הגדולה. Klostermann und Budde lesen ליהוה für הלילה und behalten בידו bei. Sie verweisen dabei auf Am. 5, 25, vergessen aber, dass dort von זבחים und מנחה geredet wird, was aber hier nicht der Fall ist. Hier ist das Objekt שורו, und kein Israelit konnte so etwas wie הגיש שורו ליהוה über den Mund bringen. Im Pentateuch heisst es in dergleichen

Fällen לפני יהוה oder אל פתח אהל מועד, was dasselbe ist, aber niemals ליהוה; vgl. Lev. 1, 3. 3, 1. 7 und öfter. Ausserdem passt danach בידו nicht. Endlich ist diese Lesart in einem Bericht über die Vollbringung von Sauls Befehl, der הגישו אלי lautete, völlig unmöglich.

35. Aus dem zweiten Halbvers scheint hervorzugehen, dass Saul von Hause aus kein Verehrer JHVHs war, und dass er es erst wurde, nachdem ihn JHVH zum König erwählt hatte. Tatsächlich zeigen die Namen איש בשת und מפיבשת in der Familie Sauls, dass er ursprünglich ein Verehrer Baals war. Für ויבן hat man wahrscheinlich וַיִּבְנֶהָ und אֹתָהּ für אתו zu lesen und die Suffixa auf אבן zu beziehen. Den im Vorhergehenden genannten grossen Stein richtete Saul zum Altar her.

36. Für ונבזה ist, wie schon andere vermutet haben, וְנִבְּהָ zu lesen. Für הכהן lese man לכהן und כַּיּוֹם für הלם. Der Sinn ist dann: da sprach er — Saul — zum Priester, wir wollen doch zuerst das Orakel befragen. Die Emendation ist hier nötig, weil der Vorschlag vom König kommen muss, und weil הלם in diesem Zusammenhang keinen Sinn gibt. Ueber כיום sieh zu Gen. 25, 31.

38. גשו הלם ist nicht vom Raume zu verstehen, sondern in dem oben zu 12, 16 für התיצבו angegebenem Sinne zu fassen; sonst würde der Verfasser uns gesagt haben, dass die פנות העם diesem Befehl folgten. Für במה ist nach Vulgata במי zu lesen und V. 39 ביונתן zu vergleichen.

39. Für ישנו mit seinem auf das vorherg. חטאת nicht passenden Suff. ist nach LXX יַעֲנֶה zu lesen. אם יענה ביונתן = wenn er — JHVH — mit „Jonathan" antwortet, das heisst, wenn er antwortet, indem er auf Jonathan als den Schuldigen weist. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 19, 19.

41. Hier haben LXX wieder einen langen Einsatz, den Driver zum Teil nach einer Stilübung Wellhausens rekonstruiert hat. Dieses Plus akzeptieren die Neuern alle ohne Ausnahme. Für uns aber genügt als Grund zu dessen Verwerfung der Umstand, dass darin Saul dem JHVH minutiöse Instruktionen über die Formulierung seines Bescheides gibt, Instruktionen, die auch an sich, ohne Rücksicht auf den, der sie erhalten haben soll, ungemein lächerlich sind. LXX haben sich offenbar in diesem Abschnitt mit dem Texte Freiheiten erlaubt; sieh zu V. 42. Der massor. Text ist hier korrekt, bis auf תמים, wofür רחמים zu lesen ist. הבה רחמים ist nach Deut. 13, 18 so viel wie: habe Erbarmen! das heisst, verweigere nicht wieder den Bescheid wie zuvor. In הבה

sollte hier, wo das Wort nicht Interjektion ist, die letzte Silbe betont sein; sieh zu Gen. 29, 21.

42. Auch hier haben LXX hinter בני noch אשר ילכדנו יהוה ימות. Warum akzeptieren die Anbeter der LXX diese Floskel nicht?

44. Hinter יעשה ist nach drei der alten Versionen und vielen hebräischen Handschriften לי einzuschalten.

45. He interrog. in היונתן ist mir sehr verdächtig. Diese Partikel kommt meines Wissens bei einem Eigennamen nur noch 2 Sam. 13, 20 vor, wo sie aber wahrscheinlich auf Ditthographie beruht. Besonders hier ist die rhetorische Frage als solche auch ohne diese Partikel durch das folgende חלילה kenntlich. Da aber beide Beispiele in demselben Buche sich finden, mag jedoch dieser Gebrauch des He interrog. zu den Spracheigenheiten des Verfassers gehören. עם אלהים heisst nicht mit Gott, sondern nächst Gott, und היום הזה ist Objekt zu עשה, nicht Zeitangabe. Der Sinn des Satzes ist danach der: nächst Gott hat er diesen Tag geschaffen, das heisst, diesen Sieg verschafft. Ueber die Bedeutung von עם sieh das zu Ex. 28, 1 über das sinnverwandte את Gesagte und über die Verbindung עשה יום vgl. Ps. 118, 24. Bei ויפדו ist hier nicht an ein Lösegeld zu denken, sondern an das Retten ohne Aufwand physischer Kraft. Diese Bedeutung des Verbums ist wohl zu beachten.

Der Zwischenfall mit Jonathan hatte ursprünglich den Zweck, die Verwerfung Sauls zu erklären. Die Sache wurde so aufgefasst, als wollte JHVH durch die indirekte Forderung von Jonathans Tod, Saul ungefähr in der Weise prüfen, wie er es mit Abraham getan. Aber Saul bestand die Probe nicht; er war zu schwach, um seinem Gotte einen Sohn zu opfern. Er liess sich gern vom Volke überreden, von der Genugtuung an JHVH durch den Tod Jonathans abzustehen. Darum wurde Saul verworfen.

47. לכד המלוכה, wörtlich er eroberte das Königtum, ist so viel wie: er überwand die Opposition der ihm feindlichen Partei im Reiche; vgl. 11, 27. Am Schlusse drücken LXX יִוָּשֵׁעַ aus für ירשיע. Ungleich besser aber und auch graphisch näher liegend wäre יוֹשִׁיעַ; vgl. 9, 16.

49. Ein Sohn Sauls, der ישוי hiesse, wird weder 31, 2 noch 1 Chr. 8, 33 genannt. Ich vermute daher, dass dieser Namen zu streichen ist. ישוי mag aus der Korrektur von ירשיע — sieh die vorherg. Bemerkung — die ein alter Leser an den Rand ge-

schrieben hatte, entstanden sein. Somit hätte aber Saul nach unserem Stücke, zu dieser Zeit wenigstens, nur zwei Söhne gehabt.

51. בן ist hier offenbar für בני verschrieben. Jod konnte wegen des ihm ähnlichen obern Teiles von Aleph sehr leicht übersehen werden.

XV.

1. Das hier beginnende Stück bildete wohl ursprünglich die Fortsetzung zu 13, 14, weil sonst die Rede Samuels an Saul zu abrupt käme. Sie müsste etwa durch ויבא שמואל אל שאול ויאמר אליו eingeleitet sein. Das Perf. שלח hat hier Präsensbedeutung, und למשחך heisst um dich von neuem zu salben; zur Ausdrucksweise vgl. Jos. 6, 26. Jes. 44, 26. Ps. 51, 20 und 122, 3 den Gebrauch von בנה im Sinne von „wiedererbauen." Doch ist „salben" hier nicht wörtlich zu verstehen, sondern im Sinne von „einsetzen". Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. 1 K. 19, 15 den Befehl JHVHs mit Bezug auf Hasael, der offenbar nicht buchstäblich gemeint sein kann. שמע ל endlich bedeutet hier nicht gehorchen, sondern einfach zuhören. Die Rede nimmt, wie bereits oben angedeutet, auf 13, 14 Bezug, und ihr Sinn ist der: du hast wohl durch deinen frühern Ungehorsam dein Recht auf das Königtum verwirkt, aber JHVH sendet mich jetzt mit einem Befehl an dich, für dessen genaue Ausführung er dir jenen Ungehorsam vergeben und dich als König gleichsam wiedereinsetzen wird.

2. אשר שם לו ist = der es feindlich angriff; vgl. arab. شام med. ى, welches das Schwert ziehen und angreifen bedeutet, und sieh zu 1 K. 20, 12. Ob dieses שים mit dem gleichlautenden Verbum, das hintun und setzen heisst, identisch ist, ist mehr als fraglich.

3. Für עתה ist nach vielen Handschriften ועתה und für והחרמתם את nach LXX והחרמתו ואת zu lesen. Ueber letztere Verbindung sieh zu Gen. 6, 18.

4. Für וישמע sprich וַיַּשְׁמַע als apokopiertes Hiph., denn einen Aufruf zum Kriege ergehen lassen ist השמיע, nicht שִׁמַּע; vgl. 1 K. 15, 22. Jer. 4, 16. 50, 29 und sieh zu Ez. 19, 4. In בטלאים steckt irgendein Ortsname + ב. Am Schlusse ist את איש יהודה zu streichen. Die zu streichenden Worte beruhen auf Missverständnis des Vorhergehenden. Im Vorhergehenden kommen die zehntausend besonders, weil עשרה im Unterschied von מאתים das Gezählte im Plural erfordert. Aus diesem Grunde sollte nach Gen. 23, 1 רגלי im Pl.

auf עשרה אלפים folgen, doch unterbleibt dies, weil von diesem Nomen der Plural nicht im Gebrauch war. Ein alter Leser aber, der an dieses Sprachgesetz nicht dachte oder darüber nicht genügend unterrichtet war, glaubte עשרת אלפים auf eine andere Mannschaft als die zweihunderttausend beziehen zu müssen und fügte daher den Zusatz hinzu.

5. עיר עמלק könnte nur heissen die Hauptstadt Amaleks. Da aber die Hauptstadt dieses Volkes — wenn dasselbe überhaupt Städte hatte, was sehr zweifelhaft ist — nirgends mit Namen genannt oder sonst auch nur erwähnt wird, so kann dsr Ausdruck nicht richtig überliefert sein. Auch וירב gibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Mir scheint, dass הר עמלקי וירד für עיר עמלק וירב zu lesen ist. Saul war bis ans Amalekitergebirge gekommen und stieg jetzt ins Tal hinab. Das Amalekitergebirge war nach Ri. 12, 5 israelitisches Gebiet, aber in dessen Nähe scheint ein Amalekiterstamm gehaust zu haben.

6. Für das mehr als zweifelhafte אֹסִפְךָ liest man vielleicht besser אַסְפְּךָ von ספה; vgl. Gen. 18, 23 f.

11. Für ויחר wollen Driver, Budde und Kittel nach Vulgata וַיֵּצֶר lesen, doch ist nur die Recepta richtig. Der Ausdruck ist aber nicht mit Bezug auf JHVHs Reue zu verstehen, sondern mit Bezug auf Sauls Betragen, das jene Reue veranlasst hatte. Es verdross Samuel, dass Saul sich wieder ungehorsam gezeigt, obgleich er ihm zu verstehen gegeben hatte, wie viel für ihn von seiner genauen Befolgung dieses göttlichen Befehls abhing; sieh zu V. 1.

12. Hier drücken LXX am Schlusse noch aus אל שאול והנה הוא מעלה עלה ליהוה ראשית השלל אשר הביא מעמלק, was aber auf wirklichen Urtext nicht zurückgeht.

13. Ueber ברוך אתה ליהוה sieh die Bemerkung zu Gen. 24, 31. Hier ist der Ausdruck so viel wie: sei mir herzlich gegrüsst!

16. הלילה kann sowohl die vergangene als auch die künftige Nacht heissen. Hier hat der Ausdruck nach dem Zusammenhang erstern Sinn. Vergleichen liesse sich זה, das ebenfalls bisweilen nach rückwärts weist.

17. אם קטן אתה בעיניך mag auf Sauls bescheidene Aeusserung in 9, 21 Bezug nehmen, doch halte ich es für unwahrscheinlich, dass Samuel in dieser Rüge auf einen rühmlichen Zug im Charakter Sauls anspielte. Ich vermute daher, dass der Text für בעיניך ursprünglich בעמיך las. Dann wäre עמיך, = deine Angehörigen, Gegensatz zu שבטי ישראל und der Sinn des Ganzen wie folgt: obgleich

du, wie du gesagt hast, in deinem eignen Stamme eine unbedeutende Rolle spieltest, bist du dennoch jetzt das Haupt der Stämme Israels. Ueber בעמיך vgl. Lev. 21, 1 ff. Am Schlusse drücken drei der alten Versionen כלותך aus, doch ist die Recepta wahrscheinlich richtig, אתם aber, durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden, zu streichen.

18. החטאים heisst hier nicht Sünder, was in diesen Zusammenhang nicht passt, sondern die ihr Leben verwirkt haben und dem Tode verfallen sind; vgl. 1 K. 1, 21. So werden die Amalekiter, die Erzfeinde der Israeliten, genannt, weil JHVH ihre Ausrottung befohlen hat; vgl. Deut. 25, 19.

19. Für ותעט ist וַתָּעַף zu lesen und darüber die Anmerkung zu 14, 32 zu vergleichen.

20. Hier will man אשר streichen, aber man verkennt die Konstruktion. אשר fasst das darauf Folgende bis zum Ende von V. 21 zu einer Einheit zusammen, und das Ganze ist Apposition zu הרע וגו׳ in V. 19. Der Sinn ist für uns der: dass ich dem Befehle JHVHs gehorcht und den Zug, zu dem mich JHVH aussandte, unternommen usw., worauf das Volk Schafe und Rinder von der Beute nahm usw. — das also wäre es, was JHVH missfällt! Vgl. zu Jos. 4, 7. Wenn man hier אשר streicht, gewinnt man nichts, denn man erhält dann keine passende Erwiderung auf die vorhergehende Rede Samuels.

22. Der Ausdruck מזבח טוב beruht auf einer poetischen Lizenz. Denn in der Prosa kann מן comparationis, das, wie schon früher einmal bemerkt, eigentlich dem مِن البيان der Araber entspricht, dem dadurch gesteigerten Adjektiv nicht vorangehen.

23. Für ואון ותרפים ist mit andern nach Symmachos zu lesen וַעֲוֺן תרפים. Nur das passt zum Parallelismus. An הפצר ist nichts zu ändern, doch bedeutet der Ausdruck nicht Widerspenstigkeit, sondern Aufdringlichkeit; vgl. Kal dieses Verbums. Die Anspielung ist auf die Opfer, die Saul dem JHVH statt des Gehorsams, der ihm viel lieber gewesen wäre, gleichsam aufgedrungen hatte. — Saul war nach 28, 3 eifrig bemüht, das Land von Zauberei und Aberglauben zu befreien. Er hielt also Zauberei und Aberglauben für eine grosse Sünde. Eben darum wählt Samuel sehr geschickt den Unfug der Zauberei und des Aberglaubens als Massstab für Sauls Betragen.

28. לרעך übersetzt man gewöhnlich „einem andern“, was der Ausdruck jedoch in diesem Zusammenhang nie und nimmer heissen

kann. Denn hier denkt Samuel dabei offenbar an David, רע aber kann nur den Nächsten im allgemeinen, das heisst irgendeine andere, doch nicht eine bestimmte andere als die in Rede stehende Person bezeichnen. לרעך ist hier so viel wie: deinem Nebenbuhler, der dir den Thron streitig machen wird; vgl. zu Ri. 14, 20.

29. Für נצח, das hier keinen Sinn gibt und ausserdem ein rein poetisches Wort ist, vgl. zu 2 Sam. 2, 26, ist נֹצֵר zu lesen und über נצר ישראל als Bezeichnung JHVHs Ps. 121, 4 שמר ישראל zu vergleichen. JHVH wird hier der Wächter Israels genannt, weil er in dieser Eigenschaft dafür sorgt, dass sein Volk den rechten König hat, damit es nicht leiden muss für die Sünden seines Herrschers. Das Athnach setzt man wohl besser bei ישקר. ולא ינחם finden die Erklärer in Widerspruch zu נחמתי in V. 11 und ziehen daraus ihre Schlüsse, doch vergisst man dabei, dass der Ausdruck dort von einer gewissen vollendeten Tatsache vorkommt, unser Ausdruck hier aber mit Bezug auf eine Drohung für die Zukunft gebraucht ist. Das macht aber einen Unterschied. Dort heisst נחם bereuen, hier dagegen andern Sinnes werden, seinen Beschluss ändern; vgl. zu Gen. 6, 6. JHVH bereute die Wahl Sauls, und eben deshalb wird er seinen jetzigen Beschluss, ihn durch einen andern König zu ersetzen, nicht ändern.

30. חטאתי heisst, vergib mir, eigentlich ich sehe mein Unrecht ein; vgl. zu Ex. 9, 27.

32. Für das unerklärliche מעדנת ist mit Lagarde zu lesen מְעַדְנִית = wankenden Schrittes. Was besonders für diese Emendation spricht, ist der Umstand, dass Adverbien der Gangart auch sonst nach der Form קְטַלְנִית sich bilden; vgl. אֲחֹרַנִּית und קְדֹרַנִּית.*) Ueber אכן sieh zu Gen. 28, 16. סר ist nach LXX, die es nicht ausdrücken, als dittographiert zu streichen. Dann ist מר rein Adjektiv und der Sinn des Satzes der: der Tod ist doch bitter! Agag hatte gehofft, dass er dem Tode leichter würde entgegengehen können, und spricht nun, da ihm der Gang so schwer wird, seine Enttäuschung aus. Den massoretischen Text pflegt man zu übersetzen „nun ist die Bitterkeit des Todes gewichen!“ allein so kann wer wankenden Schritts in den Tod geht, nicht sprechen.

35. Den zweiten Halbvers zieht Budde, weil er ihm in dieser Verbindung einen Tadel gegen Samuel zu enthalten scheint, den der

---

*) Vielleicht ist auch Lev. 26, 13 für קוממיות, für dessen Form keine Analogie sich findet, קְמָמְנִית zu lesen.

Verfasser nicht beabsichtigt haben könne, zu 16, 1. Andere sehen in den fraglichen Worten einen aus V. 11 geflossenen Zusatz eines alten Lesers, der mit Rücksicht auf JHVHs Frage in 16a, gemacht ist. Das heisst aber das ganze Satzgefüge hier missverstehen. Denn כי התאבל שמואל אל שאול, für sich allein gefasst, kann unmöglich das Vorhergehende motivieren, weil die dadurch ausgedrückten Gefühle Samuels gegen Saul erst recht zu ihrer Zusammenkunft geführt haben sollten. Begründung des Vorhergehenden wird dieser Satz nur in Verbindung mit dem zweiten Halbvers, und zwar wenn man die Konjunktion in ויהוה adversativ fasst. Dann ist der Sinn des Ganzen der: denn Samuel tat es wohl leid um Saul, aber JHVH gereute es, dass er Saul zum König über Israel eingesetzt hatte. Die Rücksicht auf JHVHs Gefühle war es also, die den Propheten seine eigenen Gefühle überwinden und eine Zusammenkunft mit Saul vermeiden liess. Der Verfasser will somit sichtlich Samuel vor dem Verdacht schützen, dass er aus persönlichem Hass gegen Saul sich von ihm fernhielt.

XVI.

2. Ueber die Ausrede, die JHVH hier dem Propheten eingibt, sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 1. Die Voraussetzung, dass diese Ausrede angehen wird, obgleich Rama, die Vaterstadt Samuels, wie jede nicht ganz unbedeutende Ortschaft, selbst eine Bama besass — vgl. 9, 11 und 14 — zeigt, dass es für die Einwohner einer Stadt nicht ungewöhnlich war, für die Opferung das Heiligtum eines andern Ortes vorzuziehen. Auch Absalom opfert nicht in Jerusalem, sondern geht zu diesem Zwecke mit der Erlaubnis des Vatars nach Hebron; vgl. 2 Sam. 15, 7. Es scheint, dass es einem lokalen Heiligtum nicht besser erging als dem Propheten, der ja nirgends so unbeliebt gewesen sein soll, wie in seiner eigenen Heimat; vgl. Matth. 13, 57.

3. Für das unkorrekte בזבח ist nach LXX לזבח zu lesen und V. 5b zu vergleichen. Der Verfasser lässt JHVH nicht gleich hier seinen Mann nennen, damit Samuel in diesem sich irre und wir darauf das wegwerfende Urteil JHVHs über die Art, wie der Mensch wählt, zu hören bekommen; sieh zu V. 6.

4. Ueber ויחרדו לקראתו ist oben die Schlussbemerkung zu 13, 7 zu vergleichen.

5. Für ובאתם אתי בזבח bringen LXX ושמחתם אתי היום zum Ausdruck. Aber keiner dieser beiden Sätze ist ursprünglich. התקדשו

(wie bei Streichung des folgenden Satzes zu sprechen ist), ohne jeglichen Zusatz, heisst: ihr seid eingeladen, wörtlich betrachtet euch als eingeladen. Religiöse Bedeutung hat dieser Ausdruck ebensowenig wie das folgende ויקדש. Nicht jedoch dass wer nach einer Unreinigkeit an einem Opfermahl teilnahm, sich nicht vorher Lustrationen unterziehen musste; aber die Vornahme dieser wird bei der Einladung als selbstverständlich vorausgesetzt.

6. אך נגד יהוה משיחו ist = JHVH entsprechend muss wohl sein Gesalbter sein. Dabei denkt Samuel, wie V. 7a zeigt, an die stattliche Erscheinung und die hohe Statur Eliabs. אך gibt dem Gedanken den Charakter einer blossen Vermutung. Aehnlich und nur um ein Haar verschieden Gen. 29, 14. Sieh zu dieser Stelle. Ueber נגד vgl. das zu Ri. 18, 6 über נכח Gesagte. In der üblichen, wörtlichen Fassung gibt der Satz keinen befriedigenden Sinn, weil es nicht einleuchtet, inwiefern Eliab mehr als irgendeiner seiner anwesenden Brüder vor JHVH stand. Manche der Neuern lesen mit F. Perles נְגִיד für נגד, allein נגיד kann höchstens zum Volke, aber nicht zu JHVH in Beziehung gebracht werden. Sagt doch JHVH selber 2 K. 20, 5 mit Bezug auf Hiskia נגיד עמי, nicht נגידי. Ausserdem ergeben danach die Worte אך נגו׳ keinen vollständigen Satz, denn es fehlt das Prädikat.

7. אל תבט אל ist so viel wie: berücksichtige nicht; vgl. Jes. 22, 11 und 66, 2. Für גְּבֹהַּ, das Inf. constr. ist, liest man wohl besser גֹּבַהּ als Substantiv. מאסתיהו heisst nichts mehr als: ich wähle ihn nicht; vgl. Jes. 41, 9, wo מאס als Gegensatz zu בחר sich findet, und sieh zu Jer. 6, 30. JHVHs wegwerfende Aeusserung über die Gestalt Eliabs wird verständlich, wenn man das, was 9, 2 und 10, 23 über die Gestalt Sauls gesagt ist, in Erwägung zieht. Den ersten König hatten die Israeliten gefordert, und JHVH hatte daher in seinem Falle so gewählt, wie sie als Menschen gewählt haben würden. Daher Saul, eine hohe, imposante Gestalt. Bei dem König aber, den JHVH für sich wählt, kommt die äussere Erscheinung nicht in Betracht. Diese Erwägung gibt den Schlüssel zum richtigen Verständnis dessen, was darauf folgt, wie gleich erhellen wird. Denn im zweiten Halbvers ist mit אשר absolut nichts anzufangen. LXX konjizierten dafür כאשר und schalteten יראה האלהים hinter das erste האדם ein. Diesem Verfahren folgend, gibt Kittel in der Uebersetzung von Kautzsch unsern Satz wieder: denn Gott sieht das nicht an, worauf der Mensch sieht. Allein abgesehen davon, dass es rein willkürlich ist in den Text so tief einzugreifen,

setzt dieses voraus, dass im folgenden Satze ראה mit ל der Sache heissen kann „auf sie sehen“, d. i., sie berücksichtigen, was jedoch keineswegs der Fall ist. Tatsächlich gibt es hier nichts einzuschalten. Der Text ist in Ordnung, bis auf אשר, wofür man יָשָׁר zu lesen hat. לא ישר יראה האדם ist = der Mensch sieht die Sachen nicht richtig an. Ueber den adverbialen Gebrauch von ישר vgl. Micha 2, 7 und zur Sache die entgegengesetzte Aussage über JHVH Ps. 17, 2. ראה ל aber kann nur heissen wählen für; vgl. V. 1 und Gen. 22, 8. Unter עינים und לבב endlich sind Augen und Herz des Subjekts nicht des Objekts zu verstehen. Danach ergibt sich für die beiden letzten Sätze der Sinn wie folgt: denn der Mensch wählt für sein Auge, JHVH aber wählt für sein Herz, das heisst, dem Menschen ist es darum zu tun, an dem Gegenstand seiner Wahl seine Augenweide zu haben, JHVH aber sucht bei einer Wahl Befriedigung seines Herzens. Ueber letztern Satz vgl. 13, 14 בקש יהוה לו איש כלבבו.

11. Von שאר kommt Kal sonst nicht vor. LXX bringen das Verbum hier nicht zum Ausdruck, doch ist es sehr gewagt, dasselbe daraufhin zu streichen. Ich vermute, dass der Text ursprünglich אך las, und dass man, nachdem daraus durch Verkürzung des vertikaelen Strichs von Kaph אר wurde, dieses nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzte. עוד אך hiesse „es fehlt nur noch“; vgl. 18, 8. Der Schlusssatz, worin das erste Verbum נָסֹב, neuhebr. = wir werden uns zu Tische setzen, gesprochen werden will — vgl. LXX — ist ein äusserst später Zusatz.

12. Für das widersinnige עם ist נעים = hold zu lesen. Die Korruption entstand durch Wegfall von Nun wegen des Vorhergehenden. Ueber den Gebrauch dieses Adjektivs mit Bezug auf eine Person vgl. 2 Sam. 1, 23 und Ct. 1. 16, an welcher letzterer Stelle der Ausdruck ebenfalls neben יפה sich findet. Andere wollen עֶלֶם für עם lesen, allein wenn in dem Worte ein Substantiv steckte, würde es vor und nicht nach אדמני stehen.

13. Der Ausdruck בקרב אחיו will diese Salbung in Gegensatz bringen zur Salbung Sauls. Jene Salbung hatte unter vier Augen stattgefunden, weil die Dynastie Sauls bald erlöschen sollte — vgl. zu 9, 27 — die Dynastie Davids aber sollte permanent bleiben, darum konnten oder mussten bei seiner Salbung andere Personen zugegen sein. Weil aber der Vorgang vorläufig wegen Sauls geheim gehalten werden musste, wurde mit der Salbung gewartet, bis die andern Gäste auseinandergegangen waren und nur die Familie

Isais allein zurückblieb. Vor den nahen Verwandten David's war Samuel sicher, dass sie dem Saul die Sache nicht verraten werden.

16. Hier ist der Text nicht in Ordnung. LXX hatten einen andern Text, der aber nicht besser ist. Lies ויאמרו אדננו עבדיך יבקשו איש ידע נגן ועמד לפניך והיה וגו׳ und fasse אדננו als Vokativ; vgl. 1 K. 1,2.

17. והביאותם אלי ist so viel wie: und meldet ihn mir, berichtet mir über ihn; vgl. zu Jos. 18, 4 und sieh die folgende Bemerkung.

18. Hier zeigt sich, dass wir im vorhergehenden Verse den Ausdruck והביאותם אלי richtig gefasst haben. Denn wenn der hier Redende unter jenen Worten einen Befehl Sauls, den Betreffenden gleich zu ihm zu bringen, verstanden hätte, würde er solchen Befehl sofort ausgeführt haben statt bloss über seine Entdeckung zu berichten.

19. אשר בצאן ist als eine aus V. 11 fliessende Glosse zu streichen. Alles, was Saul über David weiss, hat er von seinem Diener, und dieser hat über Davids gegenwärtige Beschäftigung nichts gesagt, weil sie nicht in Betracht kommen kann; vgl. V. 18.

20. חמור geben LXX durch γομὸρ wieder. Danach sollte man an עֹמֶר denken, aber dies liegt einerseits graphisch zu fern, andererseits würde danach das Mass Brot nach Ex. 16, 16 und 36 nur einen einzigen Menschen für den Tag sättigen, und die Gabe wäre darum zu gering. Es ist wohl חֹמֶר zu lesen. Dagegen spricht die Wiedergabe der LXX nicht; denn auch Hos. 3, 2 geben sie γομὸρ als Aequivalent von חמר. חֹמֶר לחם ist so viel Brot als ein Chomer Mehl ergibt. Für einen gewöhnlichen Menschen wäre eine solche Last — denn ein Chomer ist ungefähr 364 l — allerdings viel zu schwer, aber David soll eben eine Probe seiner körperlichen Kraft geben. Aehnlich ist Gen. 29, 10 die physische Kraft Jacobs übertrieben, da ihm der Verfasser ohne Hilfe etwas vollbringen lässt, wozu die vereinten Kräfte aller Hirten des Ortes nötig sind. Andere lesen עשרה, doch ist es unerklärlich, wie daraus die Recepta entstehen konnte.

22. יעמד נא דוד לפני ist = lass David in meinen Dienst treten; vgl. besonders zu Gen. 41, 46.

XVII.

1. באפס דמים ist korrupt. LXX haben dafür etwas anderes und Aquila wiederum Verschiedenes. Das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

3. Mit אל konstruiert, drückt עמד stets eine Bewegung oder genauer das Ende einer solchen aus; vgl. z. B. V. 51. עמדים אל ההר ist daher beidemal = waren herangerückt an den Berg.

4. איש ist im st. absol., und הַבֵּנַיִם steht im Acc., der von dem durch ויצא ausgedrückten Begriff der Bewegung abhängt. ויצא איש הבנים heisst danach: da trat ein Mann dazwischen, das heisst in das Tal zwischen beiden Bergen; vgl. V. 3. Die traditionelle Fassung, wonach איש im st. constr. steht und איש הבנים den Mittelsmann bezeichnet, scheitert an dem Artikel bei הבנים, da der Mann zum ersten Mal eingeführt wird. Für ממחנות liest man wohl besser ממערכות, das LXX ausdrücken; vgl. V. 8 מערכות ישראל.

7. Während להב in der Bedutung Schwertklinge, respekt. Lanzenspitze auch Ri. 3, 22. Nah. 3, 3 und Hi. 39, 23 vorkommt, findet sich להבת in diesem Sinne sonst nirgends. Darum wird wohl auch hier להב herzustellen sein. Die Femininendung beruht auf Dittographie aus dem folgenden Cheth, das in der Quadratschrift dem Tau zum Verwechseln ähnlich sieht.

8. Für ברו ist entweder בֹּרוּ von ברר oder בַּחֲרוּ zu lesen. ברו käme von ברה, und dieses Verbum kann die hier erforderliche Bedeutung nicht haben.

10. Das Perf. חרפתי hat Präsensbedeutung, und das Verbum heisst hier zum Kampfe herausfordern. Dieser Begriff ergibt sich natürlicher Weise aus der häufigen Bedeutung „von einem geringschätzend oder wegwerfend sprechen“. Von einer Verhöhnung kann hier die Rede nicht sein; denn der Mann sprach bis nun und spricht noch jetzt wohl siegesgewiss, aber ohne jeden Spott.

12. Die Worte הזה מבית לחם יהודה, worin הזה aus הוא entstanden ist, sind als Glosse zu אפרתי zu streichen. Die Glosse bildet einen vollständigen Satz, dessen Sinn ist: das — nämlich אפרתי — heisst aus Bethlehem in Juda. Ueber dergleichen Glossen sieh zu Ex. 22, 24. 2 K. 9, 4 und besonders zu 2 Sam. 15, 12. Diese Glosse wurde hier nötig befunden, weil אפרתי auch Ephraimiter heissen kann; vgl. 1, 1. Ri. 12, 5 und 1 K. 11, 26. Im zweiten Halbvers ist בא, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen, und das folg. Wort בָּאנשים zu sprechen. זקן בָּאנשים ist = der älteste unter den Männern, das heisst, der älteste Mann im Lande. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ct. 1, 8 יפה בנשים = die schönste Frau. Wellhausen und Budde behalten בא bei, lesen aber בְּשָׁנִים für באנשים und fassen בא בשנים im Sinne von „wohlbetagt“, aber dafür ist der stehende Ausdruck בא בימים. Ausserdem kann ein

Teil eines Wortes beim Abschreiben leichter verdoppelt werden, als בישנים aus באנשים entstehen.

13. Unmittelbar hinter וילכו ist הלוך, verstärkender Inf. absol., ausgefallen. Das ausgefallene Wort, das der Abschreiber nach bemerktem Fehler an den Rand geschrieben, ist in Gestalt von הלכו hinter הגדולים geraten, wo es gestrichen werden muss. Der verstärkende Inf. will die Aussage über die Söhne in Gegensatz bringen zu dem, was über den Vater gesagt wurde. Dieser war bereits zu alt, um den Krieg mitzumachen, jene aber waren zu Felde gezogen.

15. Dieser Vers ist sichtlich ein harmonistischer Einsatz zum Zwecke des Ausgleichs zwischen dieser Darstellung und 16, 21, wonach David vor dieser Schlacht bereits am königlichen Hof sich befand und Sauls Waffenträger war. Doch ist dies gegenüber von V. 55—58 vergebliche Mühe.

17. איפה ist hier im st. constr., weil das Gemessene determiniert ist; vgl. zu Ex. 28, 17. Für ועשרה לחם ist mit anderer Wortabteilung וְעֶשֶׂר הלחם zu lesen und über die Femininform des Zahlwortes zu 10, 4 zu vergleichen. Dass das auf לחם bezügliche hinzeigende Fürwort wiederum masc. ist verschlägt nicht viel, weil לחם selbst, kollektivisch gebraucht, nicht notwendig als Subst. fem. konstruiert werden muss; sieh die Bemerkung über dergleichen Fälle zu Gen. 32, 9.

18. ערבתם ist dem Zusammenhang nach = ein Lebenszeichen von ihnen. Gewöhnlich fasst man das Nomen im Sinne von Pfand und versteht darunter die Bezeugung der genauen Ausführung des Auftrags in Betreff der Brüder — als ob Isai seinen Jüngsten in Verdacht gehabt hätte, dass er die Lebensmittel statt sie abzuliefern verkaufen oder selber verzehren würde!

20. וישא heisst nicht er lud auf, sondern einfach er nahm. Aufladen ist hebräisch עמס, nicht נשא. Ein Lasttier, dem David die Sachen aufgeladen hätte, ist auch weder in V. 17 noch V. 22 erwähnt.

23. Ueber איש הבנים sieh zu V. 4. Hier ist איש in st. constr. und der Gesamtausdruck = der Mann, der zwischen beide Heere zu treten pflegte. Diese Bezeichnung wie auch der Ausdruck כדברים האלה setzt natürlich V. 4—10 voraus, während aber die nochmalige Angabe über Namen und Geburtsort des Mannes darauf nicht schliessen lässt. Die Inkozinnität erklärt sich daraus, dass der

ganze Passus von V. 12 bis V. 31, in LXX fehlend, ein späterer Einschub ist, der durch viele Hände gegangen.

26. מה יעשה לאיש ist nicht als Frage, sondern exklamatorisch zu fassen und dessen Sinn für uns der: was sagt ihr? alles das wird dem Manne werden! Wenn man diesen Satz als Frage fasst, wie alle Erklärer tun, dann passt der zweite Halbvers als Begründung nicht. So aber spricht David sein Erstaunen darüber aus, dass man es nötig gefunden hat, für die Erschlagung des Philisters einen so hohen Preis auszusetzen. Der Philister, meint David, habe bei dem lebenden Gotte sein Leben verwirkt, und dieser werde sicherlich dem, der den Zweikampf mit ihm aufnehmen sollte, Sieg geben, weshalb die Erschlagung des Philisters, soweit der Sterbliche in Betracht kommt, der sich dafür zum Werkzeug JHVHs sich hergeben sollte, keine solche Grosstat sei, die eine derartige Belohnung verdiente. Für diese Fassung spricht auch der Umstand, dass David nach der Erschlagung des Philisters den dafür ausgesetzten Preis nicht beansprucht. Sieh auch zu V. 31. Ueber הלז sieh zu Ri. 6, 20. Für חרף ist יְחָרֵף zu lesen und 18, 18 und Ex. 3, 11 zu vergleichen, nur dass das Imperf. an diesen Stellen futurische Bedeutung hat, während es hier im Sinne des Präsens zu verstehen ist. Das Perf. ist in diesem Zusammenhang absolut unhebräisch.

28. An רֹעַ nimmt kein Erklärer Anstoss, weil alle Versionen das Aequivalent dafür bieten, und doch ist der Ausdruck hier aus sprachlichen und sachlichen Gründen unmöglich richtig. Denn die Lust, einer Schlacht zuzusehen, entspringt, namentlich bei einem jungen Burschen, wie David es war, keineswegs einem bösen Herzen. Was aber schwerer ins Gewicht fällt, ist, dass רֹעַ לבבך nach 1, 8. Deut. 15, 10. Pr. 25, 20 und Neh. 2, 2 nur heissen kann „deine Kränkung“, das aber hier nicht passt. Denn „ein böses Herz“ ist keine hebräische Sprechweise. Tatsächlich findet sich רע in Verbindung mit לב in diesem Sinne weder im A. T. noch in der talmudischen Literatur.*) Für רֹעַ ist zu lesen רֵעַ = Gedanke, Absicht und bei לבבך an das Herz als Gegensatz zum Munde zu

*) Pr. 26, 23 spricht, wie dort gezeigt werden soll, nur scheinbar gegen obige Behauptung. In der Mischna findet sich die Verbindung לב רע meines Wissens überhaupt nur Aboth 2, 9. Dort übersetzt D. Hoffmann den Ausdruck „böses Herz“, und was er darunter verstanden wissen will, geht aus seiner Erklärung des daselbst vorhergehenden לב טוב hervor, die da lautet: ein nur auf das Gute gerichtetes Denken, Empfinden und Wollen. Aber diese Erklärung

denken. In solchen Gegensätzen bezeichnet לבב das Herz als den Sitz heimlicher, unausgesprochener Gedanken. Danach spricht Eliab hier den Verdacht aus, dass die Ueberbringung der Lebensmittel und die Erkundigung nach dem Befinden der Brüder nur angeblicher Grund seien, warum David ins Lager gekommen, und dass der eigentliche Zweck, den er verheimlicht, in dem Verlangen liege, der Schlacht zuzusehen.

29. עתה ist hier = soweit, und der Schlusssatz heisst, es war ja doch nur ein Wort. Ueber die Weglassung von „nur“ vgl. Gen. 32, 11 במקלי.

31. Sprich וַיִּשְׁמְעוּ als Kal und vgl. das darauf folgende ויגידו. Das Subjekt beider Verba ergänzt sich aus העם. — Auch aus hier ergibt sich, dass unsere Fassung von V. 26 die richtige ist. Denn die blosse Frage eines neugierigen Burschen würde man dem König nicht mitgeteilt haben, und wenn sie ihm zufällig zu Ohren gekommen wäre, hätte sie Saul nicht bewogen, David holen zu lassen.

32. Für אדם ist mit allen Neuern nach LXX אדני zu lesen. Doch ist die Sache hier damit allein noch nicht abgetan. Man muss auch, da נפל לב פ׳ עלין sich nicht belegen lässt und darum schwerlich eine hebräische Wendung ist, יִפָּת als apokopiertes Niph. von פתה für יפל lesen; vgl. Hi. 31, 9, wo das Verbum in derselben Konjugation ebenfalls mit על der Person konstruiert ist. Ich sage,

---

ist ebenso unrichtig, wie Hoffmanns Behauptung, dass חבר טוב an jener Stelle einen Mann bezeichnet, der sich bestrebt, seine Genossen im Thora-Studium zu fördern. Hoffmann hat jene Stelle von Anfang bis zu Ende missverstanden. Dort ist nicht die Rede von dem Charakter der Leute, mit denen man Verkehr suchen soll, sondern teils vom gesellschaftlichen Betragen, teils vom ökonomischen Verfahren, dessen man sich selbst befleissen soll. Dass nur dies gemeint sein kann, beweist der Ausdruck עין טובה = Freigebigkeit, weil der Weise sonst das Schmarotzen empfehlen würde, was aber in seiner Absicht nicht gelegen haben kann. Auch שכן טוב spricht gegen Hoffmanns Fassung. Denn selbst einem modernen Menschen dürfte es schwer fallen, sich einen guten Nachbar zu suchen, und für die Alten, die ein jeder in seinem eigenen vom Vater ererbten Hause wohnten, war dieses rein unmöglich. Der Sinn des Ganzen ist dort wie folgt: Der erste Weise rät, sich der Freigebigkeit zu befleissen; der zweite sagt, sei ein guter Kamerad; der dritte, sei ein guter Nachbar; der vierte warnt, Mache keine Schulden, die du voraussichtlich nicht bezahlen kannst (Gegensatz gleich darauf הלוה ואינו משלם); und der fünfte Weise endlich empfiehlt לב טוב, das heisst Frohsinn; vgl. besonders Jes. 65, 14. Diesem letztern ist לב רע entgegengesetzt und bedeutet Niedergeschlagenheit. Doch sind die beiden letztern Ausdrücke in jenem Zusammenhang minder persönlich zu fassen, sodass לב טוב den Optimismus und לב רע den Pessimismus bezeichnet.

mit על der Person, denn das Suff. in עליו bezieht sich auf den Philister. Der Sinn des Satzes ist danach der: es möge sich mein Herr von ihm nicht betören lassen, das heisst, denke nicht, dass er, weil er so prahlt, auch wirklich unüberwindlich ist.

34. Streich ואת הדב als eine in den Text geratene Glosse und vgl. zu V. 36. Der Sing. von נשא — aber nicht notwendig בא, vgl. zu Gen. 13, 6 — beweist, dass hier nur von einer einzigen Bestie die Rede ist. Beide Perf. consec., im Sinne des klassischen Imperf. gebraucht, drücken einen öftern Vorgang aus. Bei ונשא kommt noch dazu der Nebenbegriff des blossen Versuchens der Handlung; sieh die folgende Bemerkung.

36. Vor הדב ist hier die nota Acc. irrtümlich ausgefallen. Als Ausbesserung schrieb ein alter Leser an den Rand את הדב, aber durch Missverständnis geriet der Ausdruck V. 35 in den Text, wo er mittelst Waw an הארי angereiht wurde. Nach dem was oben über ונשא gesagt ist, ist hier והצלתי מפיו so viel wie: und ich rettete es, dass es nicht in dessen Rachen kam. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Esra 8, 31.

37. Sieh zu Ex. 32, 1. Dass יהוה hier und an einigen andern Stellen durch einen Relativsatz näher beschrieben wird, geschieht deshalb, weil man beim Tetragrammaton schon ziemlich früh an „Gott“ und nicht an einen Eigennamen dachte.

38. Hier lesen manche Erklärer nach LXX Vat. ויחגר את דוד, allein ausserhalb des Pentateuchs findet sich חגר nirgends mit persönlichem Objekt. Dass חָגוּר mit persönlichem Subjekt auch ausserhalb des Pentateuchs sich findet, kommt hier nicht in Betracht, weil man das Partizip auch sonst freier gebrauchte; vgl. לבוש, lat. pransus und potatus, wie auch deutsch „sich geschmeichelt fühlen“. Nach dem uns vorliegenden Text ist דוד Subjekt, aber das Suff. in חרבו bezieht sich auf das vorhergehende שאול, denn David, der Hirte war, hatte zur Zeit kein eigenes Schwert. Für ויאל ist nach LXX zu lesen וַיִּלְא nicht וַיֵּלֶא; sieh zu Gen. 19, 11. נִסָּה ist Niph. und Pass. zu Piel. לא נסה heisst er war nicht gewöhnt, eigentlich nicht eingeübt; vgl. zu Deut. 28, 56.

40. Der Stock, von dem David darauf keinen Gebrauch macht, ist hier erwähnt, um darauf aufmerksam zu machen, dass David mit der rechten Waffe, d. i. mit einem Schwerte, sich nicht versah. Den Stock in der Hand haben ist hebräisch so viel wie: nichts Wesentliches haben; sieh Gen. 32, 11 und vgl. Sabbath 31 a גר שבא במקלו, der Proselyt, der mit nichts, das heisst mit keinen früheren Ver-

diensten, in die Gemeinde eintritt. ובילקוט ist einerseits durch Dittographie und andererseits durch Haplographie aus בילקוטו korrumpiert. Dieses aber ist als Glosse zu בכלי הרעים אשר לו zu streichen; vgl. V. 49, wo von einem ילקוט nicht die Rede ist.

42. Sprich נָעַר mit Silluk und streiche den Rest des Verses, der aus 16, 12 hier eingedrungen ist. Nur das zarte Alter Davids, nicht aber seine Röte und Schönheit konnte dem Philister verächtlich erscheinen.

43. Hier ist der erste Halbvers ein späterer Einschub, der auf Missverständnis von ויקח מקלו בידו in V. 40 beruht. Dabei mag aber auch das Streben, durch במקלות und ויקלל ein Wortspiel zu erzielen, mitgewirkt haben.

51. Den Satz וישלפה מתערה drücken LXX nicht aus, doch hat dies nichts auf sich. Im Unterschied von längeren Stücken in unserem Abschnitt, die LXX nicht haben, weil ihnen ein anderer Text vorlag, übergehen sie diesen kurzen Satz, weil er ihnen nach ויקח את חרבו überflüssig erschien. Doch ist er es keineswegs, denn er heisst „und er erfasste dessen Schwert", d. i., er fasste es am Griffe, was nötig war, um es aus der Scheide zu ziehen. Unser Vers aber ist nach V. 50 durchaus nicht zu spät. Denn dort drückt וימיתהו nach der Ausführung zu Ri. 9, 54 die tötliche Verwundung aus, während hier וימתתהו so viel ist wie: und er machte ihm den Garaus. Dem Philister wird mit seinem eigenen Schwerte der Kopf abgeschnitten, weil die Tötung mit dessen eigener Waffe für den Getöteten als besondere Schmach galt; vgl. zu 26, 8. 2 Sam. 23, 21 und Esra 6, 11. Aus diesem Grunde bot auch Abimelech als er den Tod suchte, seinem Waffenträger nicht sein eigenes Schwert zum Stosse; sieh Ri. 9, 54.

52. אנשי ישראל ויהודה ist hier so viel wie איש ישראל ואיש יהודה; vgl. zu Jer. 7, 22. Gut klassisch ist aber dieser verkürzte Ausdruck keineswegs. Für גיא ist mit anderen nach LXX גת zu lesen.

54. Dieser Vers mit seinem krassen Anachronismus ויביאהו ירושלים ist selbstredend ein späterer Einschub. Am Schlusse ist בָּאֹהֶל zu lesen statt באהלו. Das Suff. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Unter באהל ist hier das Heiligtum JHVHs zu verstehen; vgl. 1 K. 1, 39. Nach dem Zusammenhang hat man sich dieses Heiligtum in Jerusalem zu denken; tatsächlich aber finden wir später das Schwert des erschlagenen Riesen als Trophäe im Heiligtum zu Nob aufbewahrt; sieh 21, 10.

55. Hier greift die Erzählung zurück und gibt an, was geschehen war, als Saul den David dem Goliath entgegenschreiten gesehen hatte.

56. Nach dem massoretischen Texte haben wir hier einen Befehl Sauls an Abner, sich nach der Abstammung Davids zu erkundigen, gleich darauf aber erfahren wir, dass Abner den David zu Saul brachte, ohne zu ihm über seine Abkunft gesprochen zu haben, und dass Saul selber ihn fragte, wessen Sohn er sei. Danach hat man וַיֹּאמַ֑ר mit Athnach zu lesen, das Subjekt zu diesem Verbum aus dem vorhergehenden אבנר zu entnehmen und המלך als Vokativ zu fassen; vgl. denselben Ausdruck V. 55 und V. 58 הנער. Nur so erklärt sich das emphatische אתה. Abner rät dem König, selber mit David zu sprechen, weil dies für den weiteren Verlauf der Erzählung besser passt, insofern als Jonathan, den man sich bei der Unterredung zugegen zu denken hat, bei dieser Gelegenheit David kennen lernt und ihn lieb gewinnt.

XVIII.

1. Im Unterschied von Gen. 44, 30 heisst es hier nicht קשורה, sondern נקשרה, um den Nebenbegriff des Inchoativen auszudrücken, den das Partizip pass. Kal nicht in sich birgt.

3. Wellhausen streicht ודוד, was aber kaum richtig ist, denn es muss gesagt sein, mit wem der Bund geschlossen wurde. Andere lesen dafür לדוד, allein כרת ברית לפ׳ kann nur heissen in deditionem accipere, vgl. 11, 1. Jos. 9, 6 ff. und Ri. 2, 2, was aber hier absurd wäre. ודוד ist richtig. Die Konjunktion entspricht hier dem واو المعيّة der Araber und heisst mit; sieh zu Ex. 24, 12.

4. Für ומדיו ist wohl וּמַמַּדָּיו zu lesen. Ganz glatt schliesst sich aber der zweite Halbvers an das Vorhergehende auch so nicht an.

6. Weder לשיר noch לשור scheint mir hier das Ursprüngliche zu sein. Ich vermute, dass der Text statt לשיר והמחלות ursprünglich לְשַׂחֵק בִּמְחֹלוֹת las. Für diese Lesart spricht besonders המשחקות im folgenden Verse. Für ובשלשים ist wahrscheinlich וּבְצֶלְצְלִים zu lesen; vgl. Targum. שליש kommt als Bezeichnung eines musikalischen Instruments sonst nirgends vor. Auch seine Etymologie spricht gegen diese Bedeutung.

8. Für לו hat man neuerdings לי lesen wollen, wobei der Satz heissen würde: und mir bleibt nur noch das Königtum, und das soll so viel sein wie: ich bin nur nominell König. Doch liegt

dies in den Worten nicht; auch scheint mir der Gedanke zu modern. Man greift zu obiger Konjektur, weil man in dem, was die Massora bietet, ein Verbum des Fehlens vermisst. Der Hebräer aber vermisst in derartigen Verbindungen solches nicht; vgl. z. B. Ex. 17, 4 עוד מעט = es fehlt nur wenig. Sieh auch hier oben zu 16, 11. Danach aber kann der fragliche Satz, wie er uns vorliegt, sehr gut heissen: nun fehlt ihm nur noch die Krone!

9. Weder עֹוֵן noch עוין ist hier richtig, und zwar aus sprachlichem und sachlichem Grunde. Denn von dem Stamme, von dem עין kommt, findet sich sonst im A. T. vielleicht Piel — vgl. K. zu Ps. 87, 7 — das auch im Talmud vorkommt, aber sicherlich nicht Kal. Dann verfolgte ja Saul den David von nun an bis aufs Blut, und solches Verhalten kann nicht durch „scheel ansehen" bezeichnet werden. Lies שׂנֵא. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass א durch Haplographie verloren ging, worauf man in שׂ eine Verschreibung für עו vermutete. So entstand das Kethib, das die Massora in עוין ändert.

10. Für ויתנבא lese man ויתחבא. Saul verkroch sich ins Innere des Hauses, denn er litt an Verfolgungswahnsinn. Nur danach erklärt es sich, dass Saul selbst im Hause mit der Lanze bewaffnet war. Nach der massoretischen Lesart müsste es בבית statt בתוך הבית heissen. Dann kann auch Hithp. von נבא wohl die prophetische Ekstase bezeichnen, aber nicht wahnsinniges Rasen.

11. Für וַיָּטֶל liest man wohl besser nach Targum וַיִּטֹּל = und er schwang. Dagegen ist אַכֶּה besser als אַכֶּנָּה, das Targum zum Ausdruck bringt.

14. Es ist durchaus nicht nötig, לכל in בכל zu ändern, wie manche Erklärer tun. Ersteres ist hier mindestens so gut, wo nicht besser. ל gibt die nähere Beziehung an.

15. אשׁר ist nicht = dass — denn das wäre כי — sondern wie. Saul sah, wie sehr David in allen seinen Unternehmungen Glück hatte.

19. בעת תת ist schwerlich richtig. Dieser Ausdruck setzt voraus, dass die Verlobung Davids mit der Prinzessin bereits stattgefunden hatte und der Hochzeitstag festgesetzt worden, was aber nach dem Vorhergehenden nicht der Fall war. Vielmehr hatte David die ihm angetragene Verbindung abgelehnt. Für בעת ist תחת = anstatt zu lesen. In Verbindung mit einer vollendeten Tatsache sagte man, wenn auch in etwas anderem Sinne תחת כי oder תחת אשׁר mit folgendem Perf., hier aber, wo es sich um etwas

handelt, das hätte sein sollen, ist der hinsichtlich der Modalität zum Imperf. hinneigende Inf. vorgezogen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 32, 6.

21. Für דוד ist entschieden עבדיו und יתחתן für תתחתן zu lesen. Der Umstand, dass hier, im Unterschied von V. 18 und V. 23 keine Erwiderung Davids folgt, und der darauf folgende Befehl Sauls an die Höflinge fordern diese Emendation. Wie dem aber auch sei, mit בשתים ist hier nichts anzufangen. Man hat an בִּשְׁנָתַיִם gedacht, aber dieses passt in den Zusammenhang erst recht nicht, denn es verträgt sich nicht mit היום am Schlusse. Man hat für den fraglichen Ausdruck בפלשתים zu lesen. Dann heisst der Satz: durch Philister kannst du gleich heute mein Schwiegersohn werden, d. i., Philister können dir dazu verhelfen. Gemeint sind von David erschlagene Philister; vgl. V. 25a.

22. בלט heisst nicht insgeheim — denn für die Geheimhaltung dieses Auftrags ist kein plausibler Grund erdenklich — sondern der Ausdruck ist hier so viel wie im Stillen, d. i., wie von Ungefähr und in keiner zudringlichen Weise, die eine verderbliche Absicht verraten könnte.

26. David geht auf diesen Vorschlag ein, lediglich weil die jüngere Prinzessin ihn liebte und er sich auf sie verlassen konnte, dass sie ihn im Notfalle vor Saul retten wird, was sie in der Folge auch tat; vgl. 19, 11—17. David heiratete die Prinzessin nicht aus Liebe, sondern aus politischen Gründen. Ein Eidam des Königs hat grosse Chancen und kann unter Umständen leicht auf den Thron gelangen. Am Schlusse ist für מלאו הימים entschieden מְלֵא היום zu lesen, dieses mit Bezug auf היום in V. 21 zu verstehen und der Satz zum Folgenden zu ziehen.

27. Nach der vorhergehenden Bemerkung ist hier der Sinn des ersten Halbverses der: der Tag aber war noch nicht ganz vorüber, da machte sich David auf usw. Für ויקם דוד ist wahrscheinlich ודוד קם zu lesen. Die Umgestaltung dieses Sätzchens mag nach der Korruption in V. 26 vorgenommen worden sein.

28. Der zweite Halbvers lautet nach LXX und Itala וכל ישראל אֹהֵבוֹ, und dieses ist herzustellen und als Umstandssatz zu fassen. Der Umstand, dass ganz Israel David liebte, steigerte die Angst Sauls und liess ihn in ihm einen gefährlichen Rivalen erblicken. Dagegen kann Michals Liebe zu David jetzt nach der Vermählung für Saul nicht in Betracht kommen. Anders V. 20.

29. לְרֹא ist der Form nach ungrammatisch. Ueberhaupt war von ירא der Inf. nicht im Gebrauch; vgl. zu Jos. 22. 25. לרא ist für ויירא verschrieben. Ueber ויּסף mit folgenden Imperf. consec. vgl. 19,21. Gen. 25, 1. Ri. 11, 14 und 2 Sam. 18, 22.

30. Für שרי lese man שדה. Der Ausdruck שדה פלשתים steht dann im Acc., der von dem Begriffe der Bewegung abhängt, während das Subjekt zu ויצאו ungenannt bleibt. Sie — die Heerführer Sauls — machten Einfälle in das Gebiet der Philister. Nur danach knüpft der zweite Halbvers an den ersten logisch an. Auch ist es für die Verherrlichung Davids unbedingt nötig, dass er in offensivem, nicht bloss in defensivem Kriege erfolgreich kämpfe. Im zweitem Halbvers ist für שכל, da von diesem Verbum sonst Kal nicht vorkommt, מַשְׂכִּל oder משכיל zu lesen. Mem ist durch Haplographie verloren gegangen. יקר findet sich sonst nirgends in Verbindung mit שֵׁם. Unser Passus ist eben äusserst jung.

XIX.

1. חפץ בדוד מאד, in moderner Sprechweise wiedergegeben, ist so viel wie: er nahm grossen Anteil an David, interessierte sich sehr für ihn.

2. Hier scheint der Text nicht ganz in Ordnung zu sein. Es ist etwas ausgefallen, worin vom Felde die Rede war; vgl. V. 3 בשדה אשר אתה שם. Die Schlussworte haben LXX in anderer Ordnung. Sie drücken aus ונחבאת וישבת בסתר, was die meisten Erklärer adoptieren, aber nur aus Missverständnis. Der Satz, wie er uns vorliegt, heisst: begib dich an einen geheimen Ort — wörtlich setzte dich an einem geheimen Ort nieder — und halte dich versteckt.

4. מעשיו ist Sing., nicht Pl., vgl. zu Num. 5, 3, daher טוב, nicht טובים. טוב לך heisst nützt dir, bringt dir Vorteil.

5. יהוה ist mir hier verdächtig. In einer Rede, worin die Verdienste Davids stark hervorgehoben werden sollen, kann der grosse Sieg über den Riesen nicht JHVH zugeschrieben werden. בידו, das Syr. dahinter ausdrückt, hilft in diesem Punkte nicht viel. Der Gottesname ist wohl später wegen religiöser Bedenken eingeschaltet worden.

6. Ueber die Konstruktion im zweiten Halbvers, wobei der Schwur Objekt ist zu וישמע, vgl. Jer. 4, 2.

10. Da פטר im A. T. sowohl wie auch in der Mischna transitiv ist, so muss man hier נִפְטַר, als Niph., sprechen. Dieses heisst

nach dem Neuhebräischen „und verabschiedete sich“, und das passt in den Zusammenhang vortrefflich. Denn diesmal hatte Saul nicht wie früher die Lanze geschwungen; David hatte nur gemerkt, dass so etwas kam, und entschuldigte sich darum auf einen Augenblick. Als David sich zu entfernen begann, warf Saul nach ihm den Speer.

11. Das Suff. in לשמרו geht auf בית. Alle Erklärer beziehen dasselbe auf דוד, aber gegen Ps. 59, 1. Mögen die Ueberschriften zu den Psalmen sachlich noch so unzuverlässlich sein, was Sprachgefühl anbetrifft, muss man zu ihnen entschieden mehr Vertrauen haben als zu den Gelehrten, deren Kenntnis des Hebräischen aus Wörterbuch und Grammatik geschöpft ist. In ולהמיתו beruht die Konjunktion auf Dittographie und ist darum zu streichen; vgl. LXX. Mit Waw angeknüpft, kann dieser Inf. nur mit dem ihm vorhergehenden das Subjekt teilen; dagegen ist bei gestrichener Konjunktion Saul dessen Subjekt. Saul sandte Boten, Davids Haus die Nacht über zu bewachen, damit er ihn am folgenden Morgen sicher töten kann; sieh V. 15.

13. Was כביר העזים heisst, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. So viel aber steht für mich nach dem Zusammenhang fest: der Ausdruck bezeichnet nicht ein Fliegennetz aus Ziegenhaaren, auch nicht ein Kopfkissen, das mit solchen Haaren statt Federn gefüllt wäre, sondern etwas aus Ziegenpelzwerk. Welchem Zwecke dieses sonst diente, lässt sich, wie gesagt, nicht ermitteln; Michal aber legte den Pelz, mit den Haaren nach aussen, dem Götterbilde um den kahlen Kopf (מראשתיו), um ihm ein haarichtes Aussehen zu geben; vgl. Gen. 27, 16. בגד bezeichnet hier die Bettdecke.

23. Für das widersinnige שם drücken LXX משם aus. Dies ist wohl besser, jedoch nicht vollkommen befriedigend. Wahrscheinlich ist שאול für שם zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Haplographie von אול oder אֻל bei ursprünglich defektiver Schreibart des Nomens, worauf man das isolierte ש zu שם ergänzte. Für ויתנבא lies והתנבא als Inf. absol., da das Imperf. consec. in dieser Verbindung unkorrekt oder wenigstens nicht gut klassisch ist.

XX.

1. Ueber חטאתי לפני אביך = mein Vergehen gegen deinen Vater vgl. Deut. 24, 13 צדקה לפני יהוה.

3. וישבע ist hier unmöglich richtig, denn was David darauf spricht, hat nicht die Form einer beschworenen Aeusserung. Und selbst wenn die folgende Rede Davids auch solche Form hätte, würde וישבע עוד nur dann richtig sein, wenn schon vorher ein Eid Davids berichtet wäre, was aber nicht der Fall ist. LXX geben das fragliche Wort durch ἀποκρίθη wieder. Ihnen lag also וישב vor. Und das allein ist richtig — denn ע ist aus dem Folgenden dittographiert — nur sprachen die griechischen Uebersetzer das Wort falsch. Sie sprachen וַיָּשֶׁב, und das ist nicht richtig, denn השיב im Sinne von „antworten“ ist neuhebräisch und findet sich erst in Habakuk und der hagiographischen Prosa*), und auch da wird das Verbum niemals absolut so gebraucht, sondern es ist dabei stets die Beziehung zur Person, der, respekt. zur Rede, auf die geantwortet wird, ausgedrückt. Ferner, neben וַיָּשֶׁב wäre auch עוד hier unerklärlich, da Jonathan bei dieser Unterredung soweit nur einmal gesprochen hat und dies die erste Erwiderung Davids ist. (Das sahen die alten Dolmetscher wohl ein, weshalb sie das ihnen unpassende עוד übergehen.) Dagegen hat David bei dieser Unterredung schon früher einmal gesprochen, vgl. V. 1, und er spricht hier wieder. Darum muss das fragliche Wort וַיָּשָׁב, als Kal, gesprochen und adverbialisch mit dem folgenden Verbum verbunden werden. Der Sinn des Satzes ist danach: da sprach David wiederum. עוד ist bei הוסיף, wenn dieses so adverbialisch gebraucht wird, ganz gewöhnlich, bei שוב aber selten, findet sich jedoch auch in Verbindung mit letzterem Ez. 8, 6. 13. 15.

5. LXX drücken eine Negation für ישב אשב aus, doch beruht dies auf Verkennung der Modalität des Imperf. ישב אשב kann sehr gut heissen ich sollte sitzen. Nur wenig verschieden ist die Modalität in הידוע נדע, Gen. 43, 7. Am Schlusse lies הָעֶרֶב mit Silluk und streiche nach LXX השלשית, das aus weiter unten hier eingedrungen ist.

6. Niph. von שאל heisst nicht sich etwas erbitten, wie die Wörterbücher angeben, denn die mediale Bedeutung von Niph. lässt sich nicht mit Sicherheit belegen. נשאל ist reflexiv und heisst wörtlich, sich seine eigene Person ausborgen, daher von einem Vorgesetzten Urlaub für eine Reise sich erbitten; vgl. Neh. 13, 6. Die Sache wird bei diesem Gebrauch des Verbums so angesehen,

*) Denn Hi. 20, 2 und 33, 5 hat השיב, wie dort gezeigt werden soll, eine andere Bedeutung als „antworten“.

dass die Person eines Beamten seinem Posten gehört und sie von ihm geborgt wird, wenn er die Erlaubnis erhält, für eine Zeitlang seinen Posten zu verlassen und seinem Privatgeschäfte nachzugehen.*) Wenn das fragliche Niph. im Allgemeinen „sich erbitten“ hiesse, müsste es öfter vorkommen. Dagegen erklärt sich sein seltener Gebrauch durch die seltne spezielle Bedeutung. לרוץ וגו׳ bildet einen Absichtssatz und gibt an, zu welchem Zwecke der fingierte Urlaub erbeten wurde.

7. חרה יחרה לו ist viel zu schwach, um eine Stimmung auszudrücken, aus der כי כלתה הרעה מעמו geschlossen werden könnte. Deswegen und aus anderen Gründen, die der Kürze wegen übergangen werden, scheint mir, dass וידעת für ודע zu lesen ist. Bei dieser Emendation fängt der Nachsatz erst mit dem folgenden Verse an.

8. Für על ist nach drei der alten Versionen entschieden עם zu lesen. Bei ועשית חסד וגו׳ ist hier speziell an die Rettung vom Tode zu denken. Zur Ausdrucksweise vgl. Jos. 2, 12. ועד אביך וגו׳ heisst: aber mein Schicksal deinem Vater anheimgeben, warum wolltest du das tun? Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 18, 16.

9. חלילה לך pflegt man auf V. 8b zu beziehen und danach zu übersetzen „denke doch das nicht!“ Allein der hebräische Ausdruck wird stets mit Bezug auf eine Tat gebraucht; niemals wird damit ein blosser Gedanke zurückgewiesen. Ich vermute daher, dass חי יהוה zu lesen ist. Danach muss man aber auch im zweiten Halbvers ולא in לא אם ändern.

10. Setze das Athnach bei יהונתן und lies או für אז. מה יענך וגו׳ ist = wie hart die Antwort ist, die dein Vater dir gegeben hat, das heisst, welcher Grad von Hass gegen mich darin sich zeigt. Ueber die Trennung zwischen מה und קשה vgl. z. B. Jer. 2, 5.

11. Soweit drehte sich die Unterredung zwischen den beiden nur darum, wie David vor dem Zorne Sauls zu retten sei. Deswegen war die Sache für Jonathan nicht besonders gefährlich, selbst wenn Teile des Gespräches von andern gehört wurden, da die Freundschaft Jonathans für David auch sonst kein Geheimnis bleiben konnte. Nun aber soll zur Sprache kommen das Verhalten Davids, wenn er König geworden, zu Jonathan und seinen Nachkommen.

---

*) Dieselbe Vorstellung zeigt sich in der in der Mischna häufigen Wendung יצא ידי חובתו = seine Pflicht erfüllen; denn es ist, wie wenn einen die Pflicht festhält, und er durch deren Erfüllung von ihr loskommt.

Diese Rücksprache war Hochverrat und konnte, wenn sie verlautete, beiden Freunden das Leben kosten. Darum schlägt Jonathan jetzt den Gang ins Feld vor.

12. Es ist nicht nötig nach Syr. עַד hinter das erste דוד einzuschalten. Blosses יהוה אלהי ישראל, im Acc. stehend, kann so viel sein wie: bei JHVH, dem Gotte Israels! Sieh die vielen zu Gen. 42, 15 aus der talmudischen Literatur angeführten Beispiele. השלשית ist auch hier zu streichen. Der Nachsatz zu והנה טוב אל דוד ist als selbstverständlich weggelassen; vgl. zu 12, 14. Im zweiten Halbvers ist נָלֹא = wonicht für וְלֹא zu lesen und אז וגו׳ als Nachsatz dazu zu fassen.

13. Hier ist der Ausdruck כי יֵיטַב אל אבי וגו׳ unübersetzbar. Auch die alten Versionen, die untereinander abweichen, helfen nicht viel. Die Neuern lesen יִיטַב und fassen den Satz im Sinne von „wenn es meinem Vater gefällt“, Unheil über dich zu bringen. Aber dafür müsste es יִיטַב בעיני אבי heissen. Ueberhaupt kann יטב mit אל der Person nicht konstruiert werden. An ייטב ist nichts zu ändern, aber für אל hat man אלי zu lesen. Jod ist hier, wie öfter, vor Aleph wegen dessen rechten obern Teils ausgefallen. Danach ist der Sinn: selbst wenn mein Vater mir zu verstehen geben sollte, dass sein für dich fatales Vorhaben für mich vorteilhaft sei. Wirklich gebraucht auch Saul später das hier vorausgesetzte Argument; vgl. V. 31.

14. Für ולא ist mit Wellhausen beidemal וְלֻא = ולו zu sprechen. Wegen des dazwischen tretenden אם עודני חי ist der fragliche Ausdruck vor dem Nachsatz wiederholt. Ueber חסד יהוה sieh die Schlussbemerkung zu 11, 7.

15. ולא בהכרת יהוה ist = auch dann nicht, wenn JHVH ausrottet. Auch dann soll Jonathans Haus aus Liebe verschont bleiben. Sieh die folgende Bemerkung.

16. Hier lesen die meisten Erklärer den ersten Halbvers יִכָּרֵת שֵׁם יהונתן מעם בית דוד und beziehen darauf ולא im vorherg. Verse. Sonach glaubt man für V. 15b und 16a den Sinn zu erhalten: und wenn JHVH die Feinde Davids Mann für Mann ausrottet . . . soll Jonathans Namen nicht weggerissen werden vom Hause Davids. Aber diese Beziehung von ולא in V. 15 ist wegen der Trennung dazwischen nicht gestattet. Der Text ist hier heillos verderbt.

17. Für להשביע את דוד drücken LXX aus לְהִשָּׁבֵעַ לדוד. Dieses ist wohl besser, aber nicht vollkomm befriedigend. Wenn man hierin den Text eingreifen will empfiehlt sich eher להשביח את דוד = um David

zu beruhigen. Nachdem Jonathan für die Verschonung seiner Nachkommen durch David eine Zeitlang gesprochen, kehrte er, um die Unterredung nicht mit Bitten für sein eigenes Interesse zu beenden, zur Lage Davids zurück und beruhigte ihn über die ihm drohende Gefahr. Ueber להשבית vgl. Ps. 65, 8. 89, 10 und Pr. 29, 11.

18. Hier setzt eine andere Quelle ein, die von dem unmittelbar Vorhergehenden nichts weiss. Denn nach V. 12 will Jonathan, wenn David von Saul Gefahr drohen sollte, ihm solches durch einen Boten sagen lassen, nach dem folgenden Stücke aber geht er selber ins Feld und macht dem Freunde die Mitteilung persönlich. כי יפקד מושבך übersetzt man hier gewöhnlich „wenn man nach deinem Sitze sieht"; allein V. 25 und 27 passt dieser Sinn nicht. Es scheint, dass נפקד eigentlich heisst durch Abwesenheit auffallen und kann sowohl die abwesende Person selbst als auch den Platz, von dem sie abwesend ist, zum Subjekt haben.

19. Für ושלשת ist והשלשית zu lesen. שלשית heisst hier **übermorgen**. Nur bei dieser Lesart hier erklärt sich das Eindringen von השלשית in V. 5 und 12. An תרד dagegen ist nichts zu ändern. Subjekt zu diesem Verbum ist השלשית. Für uns aber heisst der Satz: übermorgen nun lass es hübsch spät werden, dann gehe usw. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ri. 19, 11. David soll am dritten Tage erst spät an den betreffenden Ort sich begeben, damit er nicht zu lange in dem unangenehmen Versteck sitzen muss. Denn Jonathan konnte erst spät ins Feld gehen. ביום המעשה kann nach Ez. 46, 1 nur heissen „am Werkeltag", nicht aber „an dem Tage des Anschlags", wie man neuerdings den Ausdruck wiedergibt. Der Ausdruck, wenn richtig überliefert, wäre dem Neumondstag, von dem im Folgenden die Rede ist, entgegengesetzt. Doch passt diese Zeitausgabe hier nicht, da der Neumondstag darauf nur nebenbei erwähnt ist, während David erst am Tage nach dem Neumond ins Versteck gehen soll. Ich vermute dass ביום המעשה aus אֶמֶשׁ verderbt ist. אמש heisst nicht nur gestern, sondern auch **neulich**, unlängst; vgl. besonders 2. K. 9, 26. Jedenfalls aber ist die Anspielung auf 19, 2ff. Für האזל ist הַלָּז zu lesen und darüber zu Gen. 24, 65 zu vergleichen.

20. In צדה ist die Endsilbe nicht Possesivsuff., sondern Endung des Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt.

21. Für לך מצא ist ohne den geringsten Zweifel לִמְצֹא zu lesen. Die Korruption enstand dadurch, dass in der Vorlage zwischen ל und irgend ein Klecks sich befand, der wie Kaph aussah. Nach der

massoretischen Lesart müsste in der gemeinen Prosa solchem Befehl לאמר vorangehen. Ferner, wenn hier im ersten Halbvers der genaue Wortlaut an den Burschen gegeben ist, dann ist ja die Möglichkeit zweier verschiedener Formulierungen desselben, wie sie im Folgenden gegeben sind, völlig ausgeschlossen. An החצים ist hier durchweg und im folgenden Verse nichts zu ändern; sieh zu V. 37. In קחנו, das David zum Subjekt hat, ist das Suff. neutrisch, sodass der Sinn ist: so vernimm es, d. i., das Zeichen; vgl. Kimchi. Die übliche Fassung der Neuern verdient keine Erwähnung. ואין דבר ist = und nichts anderes als שלום. Zur Ausdrucksweise vgl. Num. 20, 19, nur dass der Ausdruck dort mit Bezug auf etwas Folgendes und hier mit Bezug auf das Vorhergehende gebraucht ist. Der Umstand, dass Jonathan diese Versicherung mit einem Eide bekräftigt, zeigt dass David sehr misstrauisch war.

24. Für הלחם lies השלחן und lasse על ungeändert. ישב אל הלחם ist ebensowenig hebräische Redensart wie ישב על הלחם.

26. Am Schlusse lesen alle Erklärer nach LXX טֻהָר. Allein Pual von טהר kommt nicht nur im zeremonialgesetzlichen Sinne nirgends vor, sondern findet sich überhaupt nur Ez. 22, 24, wo es aber nach allgemeiner Ansicht auf einem Schreibfehler beruht.

27. Für השני, das hier keinen Sinn gibt, ist וַיָּשָׁב zu lesen und dieses mit dem folgenden Verbum adverbialisch zu verbinden. Der Sinn ist dann: am Tage nach dem Vollmond aber da fiel Davids Platz wieder auf.

29. Für והוא צוה לי אחי lese man והלא יְצַפּוּ לי אַחַי = und meine Verwandten werden mich gewiss erwarten. ואמלטה heisst nicht „so lass mich abkommen“ oder gar „so lass mich schnell laufen“, wie man den Ausdruck bis vor kurzem zu übersetzen pflegte. In der dreizehnten Auflage des Gesenius'schen Wörterbuchs wird für dieses Niph. die Bedeutung „Urlaub nehmen“ angegeben, was aber nur aus dem Zusammenhang geraten ist; sonst würde etwas über die Entstehung dieser Bedeutung hinzugefügt sein. אִמָּלְטָה heisst eigentlich: lass mich ungestraft, oder mehr wörtlich ich möchte ungestraft sein, vgl. besonders Ez. 17, 15. Aus der Verbindung des Ausdrucks mit der gewünschten Reise ergibt sich für das Ganze der Sinn, ich möchte entschuldigt sein, dass ich meine Verwandten besuche.

30. Für das widersinnige נעות lies עֶרְוַת. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von Nun aus dem Vorhergehenden. בן ערות המרדות heisst: du schändlicher Rebell, wörtlich

du Sohn schändlicher Rebellion. Im zweiten Halbvers ist mit allen Neuern nach LXX חָבֵר für בחר zu lesen. Aber das ist noch nicht alles; man muss auch ערות streichen, das durch vertikale Dittographie entstanden ist. Die Mutter wird mitgenannt, weil Saul, der von Jonathan als seinem Nachfolger spricht, daran denkt, wie David, wenn er zur Herrschaft gelangen sollte, seine Witwe und ihren Sohn aus dem Wege schaffen würde; vgl. 1 K. 1, 12 und 21.

34. Das Suff. in הכלמו geht auf Jonathan. Alle Erklärer beziehen dasselbe auf David, allein in dem, was Saul hier sprach, liegt für David wohl etwas Drohendes, aber nichts Beschämendes. כי נעצב אל דוד ist Begründung von ולא אכל לחם, und כי הכלמו אביו ist dasselbe zu ויקם בחרי אף.

36. Für החצי להעברו lies החצים להעבר. Die Korruption entstand durch Dittographie von Waw aus dem Folgenden, worauf man am Nomen Mem strich, um sonach einen zum vermeintlichen Suff. am Inf. passenden Sing. zu gewinnen. Dabei mag noch ein anderer Grund mitgewirkt haben, der aus folgender Bemerkung erhellen wird.

37. Für החצי lese man החצים. Mem ist wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen. Von hier aus mag die Korruption sich wohl nach V. 36a und vielleicht auch nach 2 K. 9, 24 verbreitet haben. Denn es ist sehr zweifelhaft, ob es ein Nomen חצי, das Pfeil heisst, überhaupt gibt. Wozu das Signal mit den Pfeilen nötig war, da doch Jonathan gleich darauf mit David unter vier Augen spricht, leuchtet freilich nicht ein.

38. Für מהרה ist מַהֲרָה zu sprechen. Das Adverb מהר oder מהרה, in Verbindung mit einem Inf. gebraucht muss diesem folgen; dagegen geht der Imperativ von מהר in solcher Verbindung immer dem anderen Imperativ voran; vgl. Num. 17, 11. Deut. 9, 12, Jos. 2, 5. 10, 6. 2 Sam. 17, 21 gegen 23, 27. Gen. 19, 22. 45, 9. Ri. 9, 48. Esther 6, 10. Danach ist Ps. 69, 18. 102, 3. 143, 7 מַהֵר Imperativ und Ps. 31, 3 מַהֲרָה für מהרה zu korrigieren.

41. Für עד דוד lese man עד ודוד. Der Sinn ist dann: sie weinten miteinander lange, David aber länger. Ueber עד, ebenfalls in Verbindung mit בכה, vgl. Gen. 46, 29.

42. Hier enthält der zweite Halbvers als Ganzes keinen vollständigen Satz. Durch אשר an der Spitze zu einer Einheit zusammengefasst, bilden die Worte das Subjekt zu einem nicht ausgedrückten Prädikat. Das zu supplizierende Prädikat wäre etwa

זְכֹר אַל־תִּשְׁכָּח. Für שנינו ist unbedingt שְׁנֵים zu lesen. שנים אנחנו ist hebrähisch, vgl. 1 K. 3, 18, שנינו אנחנו aber ist es nicht.

XXI.

2. Ueber ויחרד לקראת sieh zu 13, 7. Nach einer frühern Bemerkung kann לבד korrekter Weise das Prädikat in einem Nominalsatz nicht bilden. Doch ist hier מדוע אתה לבדך gut klassisch, denn ein Fragesatz, selbst wenn er kein Verbum enthält, hat für den Semiten die Geltung eines Verbalsatzes. Im Arabischen z. B. tut der Fragebegriff (معنى الاستفهام) die Dienste eines Verbums insofern, als ein حال davon abhängen kann; sieh Sibawaihi I, § 114 und Zamahšari, Mufaṣṣal, Faṣl 75.

3. Für יודעתי, das hier keinen Sinn gibt, lies יוֹעַדְתִּי von יעד. Die Form des Verbums entspricht der dritten Konjugation im Arabischen; vgl. K. zu Ps. 101, 5.

4. מה ist trotz LXX, die אם dafür ausdrücken, und denen die Neuern folgen, richtig. Dagegen hat man für חמשה entschieden אם יש zu lesen. Eine Zahl kann David hier nicht genannt haben. Danach ist aber או הנמצא nicht von der Quantität, sondern von der Art der Lebensmittel zu verstehen. Der Sinn ist: gib mir Brot, wenn welches vorrätig ist, oder gib mir, was du sonst hast.

5. Streiche אל, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. Im zweiten Halbvers lässt der Priester in der Frage aus Respekt vor David diesen aus dem Spiel und beschränkt dieselbe auf die vorgebliche Mannschaft.

6. Hier ist die Konstruktion, wie auch der Sinn, nicht recht klar. Am besten verbindet man בצאתי mit dem Vorhergehenden. Das Athnach aber ist unbedingt bei חל zu setzen. Am Schlusse ist wahrscheinlich הכלי für בכלי zu lesen. Nach dieser Lesart, wobei הכלי kollektivisch gebraucht ist, und bei dieser Abteilung behauptet David nicht, dass der Zug, den er jetzt vorhat, durch die Weihe der Krieger geheiligt werden wird. היום heisst schlechtweg heute, und der Sinn des Ganzen ist der: wenn die Mannschsft ihre Geräte auch sonst auf dem Zuge heilig — d. i. levitisch rein — hält, selbst wenn nicht zu erwarten steht, dass man mit heiligen Dingen in Berührung kommen wird, um wieviel mehr wird ihre Gerätschaft heute heilig gehalten werden, da sie erfahren, dass das Brot dem Heiligtum entnommen ist?

7. Für חם ist חָם zu sprechen und Jos. 9, 12 zu vergleichen. Zu jener Stelle ist bereits bemerkt worden, dass חם mit Bezug

auf Brot gebraucht, dasselbe als bloss frisch bezeichnen kann. Hier kann das fragliche Adjektiv schon deshalb nicht „warm“ bedeuten, weil die Schaubrote nach Lev. 24, 8 am Sabbat auf den Tisch kamen, an welchem Tage sie nicht gebacken werden durften; sieh Menachoth 11, 2.

8. אביר ist ein hochpoetisches Wort und daher in der gemeinen Prosa undenkbar. Ausserdem bezeichnet dieses Nomen selbst in der Poesie nicht einen Obern. Es ist dafür אַדִּיר zu lesen und über dieses zu Ri. 5, 25 zu vergleichen. Der Deutlichkeit wegen ist hier אדיר durch רעים näher bestimmt. Für הרעים liest Grätz הרצים, aber dazu passt weder אדיר noch אביר. Es gibt auch andere Konjekturen, die aber zu borniert sind, um Erwähnung zu verdienen.

9. Für ואין, das bei folgendem יש undenkbar ist, hat man höhchst wahrscheinlich וְאוּלַי zu lesen.

10. לוט ist ein seltnes Wort, ist aber hier statt des häufigen כסה gewählt, weil es sich hier um eine Einhüllung handelt, bei der die Umrisse des eingehüllten Gegenstandes nicht zu sehen sind. Solches Einhüllen drückt כסה nicht aus. Das Schwert des Goliath war eine Trophäe und musste als solche im Heiligtum aufbewahrt werden. Aber JHVH hasst nicht nur den Mord über alles, sondern es sind ihm auch die blossen Werkzeuge des Todes in der Seele verhasst. Am allerwenigsten kann er, wo es nicht absolut nötig ist, in seinem Heiligtum den Anblick eines solchen Werkzeugs ertragen; vgl. zu Lev. 1, 15. So peinlich ist JHVHs Auge mit Bezug auf den Anblick ihm verhasster Gegenstände, dass in diesem Falle, wo das Schwert als Trophäe unbedingt im Heiligtum aufbewahrt werden musste, dasselbe nicht nur nicht nackt lag, sondern auch derart eingehüllt war, dass dessen Umrisse sich nicht sehen liessen; sonst würde er den Anblick nicht haben ertragen können; vgl. zu Ex. 33, 5. Für Leser, die, weil sie an dergleichen Erklärungen nicht gewöhnt sind, geneigt sein sollten, die Richtigkeit obiger Fassung zu bezweifeln, sei noch hinzugefügt, dass wenn die Einhüllung des in Rede stehenden Schwertes nur wie jede Verpackung die Schonung des Gegenstandes zum Zwecke gehabt hätte, sie gar nicht erwähnt sein würde. Am allerwenigsten würden wir dann erfahren, worin das Schwert eingehüllt war. So aber trägt שמלה wesentlich dazu bei, von der Art der Einhüllung einen klaren Begriff zu geben. Denn die שמלה ist ein grosses Tuch, das einen menschlichen Körper vollkommen bedeckt. Wenn ein so schmaler

Gegenstand wie ein Schwert in ein solches Tuch gehüllt wird, geht die Hülle mehrere Male um ihn herum, sodass dessen Umrisse ganz verwischt werden. — Was den durch obige Erklärung zu Tage geförderten Anthropomorphismus betrifft, so verweise ich auf 2 K. 19, 14, wonach man umgekehrt ein zusammengerolltes Schriftstück, von dessen Inhalt JHVH Kenntnis nehmen sollte, aufrollte und in seinem Heiligtum ausbreitete. Beides ist ein Anthropomorphismus, der uns unverträglich erscheint, an dem aber die hebräische Antike keinen Anstoss nahm; vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 33, 5.

12. Hier weicht keine der alten Versionen vom massoretischen Text ab, weshalb auch die Textkritik sich ganz stille verhält. Und dennoch ist מלך an dieser Stelle unmöglich richtig überliefert. Denn erstens ist David zur Zeit noch nicht König (dass er gesalbt worden war, ändert die Sache nicht; übrigens wusste um seine Salbung selbst unter den Israeliten niemand ausser seiner Familie, vgl. zu 16, 13), und zweitens kann nacktes הארץ im Munde der Philister nur auf ihr eigenes Land bezogen werden, weshalb sie den David durch מלך הארץ nicht bezeichnen konnten. Für מלך lese man daher מַכֵּה. Die Korruption entstand dadurch, dass He durch Haplographie verloren ging, worauf man das verstümmelte Wort fälschlich zur Recepta ergänzte. מכה הארץ ist = der Würger unserer Landsleute. So konnten die Philister unsern Helden nennen, dem eine Braut zu verschaffen hundert oder zweihundert Mann von ihnen geopfert wurden; vgl. 18, 25. 27. הארץ sagen die Philister und nicht ארצנו, weil sie zu einem Landsmann sprechen.

14. Für וישנו mag וישנה zu lesen sein oder auch nicht. In letzterem Falle wäre Waw nicht Suff. sondern gehörte wie im Arabischen bei solchen Verba zu der Verbalform; vgl. die Schlussbemerkung zu 2 Sam. 14, 6. Für בעיניהם, das nur „nach ihrer Ansicht“, aber nicht „vor ihnen“ heissen kann, hat man לעיניהם zu lesen. Der Abschreiber verschrieb sich, weil er an die Präposition im folgenden בידם dachte. ויתו als Piel von תוה ist, namentlich ausser der Pause, eine Unform. LXX drücken aus וַיְתֹף, und daran klammern sich die Neuern alle. Allein „an das Tor klopfen“ ist hebräisch דפק, vgl. Ct. 5, 2, nicht תפף. Die Lesart der LXX, an sich, wie gesagt, nicht besser, führt jedoch auf das Richtige. Der Text las ursprünglich וַיָּחֹף, von חפף, und daraus entstand ויתף. חפף heisst eigentlich reiben, wird aber im Talmudischen vom Kopfwaschen oder Shampooing gebraucht; vgl. Sabbath 31a. Auch דלתות השער passt zum Schlusssatze keineswegs und setzt ferner vor-

aus, dass David am Tor der Stadt stand, wozu aber בידם nicht stimmt. Denn dieser letztere Ausdruck zeigt, dass David in der Stadt festgenommen worden war und jetzt unter Eskorte auf dem Wege zum König sich befand. Für דלתות השער ist דַּלַּת ראשו zu lesen. Danach ergibt sich für den Satz der Sinn: und er fuhr sich mit den Händen hintereinander in die Haarlocken und rieb sich den Kopf wie man es beim Kopfwaschen zu tun pflegt. Zu דלת ראשו passt auch זקנו ungleich besser. Ueber die Konstruktion von חפף mit על vgl. Deut. 33, 12. דַּלָּה ist zwar ein poetisches Wort; aber auch התהלל kommt in der gemeinen Prosa nur hier vor.

16. Für חסר ist wohl הַחְסַר zu lesen. He mag wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben irrtümlich ausgefallen sein.

XXII.

1. Für מערת ist hier, wie auch überall in Verbindung mit עדלם, mit Wellhausen מצרת zu lesen und V. 4 zu vergleichen. Wie es scheint waren die Verwandten Davids daheim wegen seiner von Saul verfolgt worden, und da war es natürlich, dass sie zu ihm flüchteten, sobald sie erfuhren, wo er sich aufhielt. Doch blieb David an diesem Orte nur so lange, bis sich ihm die gleich darauf genannte kleine Mannschaft angesammelt hatte.

2. Ueber den Sinn von מר נפש sieh die Bemerkung zu Ri. 18, 25.

3. Für das widersinnige יצא lesen die meisten Erklärer nach Syr. und Vulg. ישבו, doch liegt dieses graphisch zu fern. Der Text hatte dafür ursprünglich יֻצַּג. Dieses ist der eigentliche Ausdruck für „beim Fortgehen dessen, dem das Subjekt angehört, von ihm zurückgelassen und nicht mitgenommen werden“; vgl. Ex. 10, 24. Die Korruption entstand dadurch, dass Gimel wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben ausgefallen. Für וינחם ist nach den meisten der alten Versionen וַיַּנְחֵם zu lesen.

6. Zu וישמע ergänzt sich das Objekt aus dem Vorhergehenden. Das darauf folg. כי ist nicht = dass, sondernd begründend, und der damit eingeleitete Satz bildet eine Parenthese. Der Sinn ist danach: „Saul hörte vom Aufenthalt Davids in Yaar Hereth (denn David und sein Gefolge waren bereits wohlbekannt).“ Diejenigen, die den Satz כי נודע וגו׳ zum Objekt machen, sind gezwungen, für das Verbum die Bedeutung „entdeckt werden“ anzunehmen, welche Bedeutung jedoch Niph. von ידע niemals hat. ברמה ist offen-

bar verschrieben für בַּבָּמָה, das LXX auch ausdrücken. Ueber נצבים עליו sieh zu Gen. 18, 2.

7. Dass Sauls höchste Beamte aus seinem eigenen Stamme gewählt waren, ist ganz natürlich. In seiner Anrede an diese Beamten nennt er sie בני ימיני, um sie an den Umstand zu erinnern, dem sie ihre Ehrenstellen verdanken. Darauf scheint der Inhalt dieser Rede hinzudeuten, denn sie besagt: wie ich Männer aus meinem Stamme zu den höchsten Aemtern gewählt und auch sonst begünstigt habe, so wird es auch David machen, wenn er zur Herrschaft gelangt; er wird Männer aus Juda, seinem Stamme, bevorzugen, und ihr Benjaminiter werdet leer ausgehen.

8. Für לארב liest man hier sowohl, wie auch V. 13, nach LXX besser לְאֹרֵב; an חלה dagegen ist nichts zu ändern.

9. In dem Umstandssatze והוא נצב וגו׳, der vielleicht im Ganzen nicht ursprünglich ist, ist עבדי entschieden zu streichen.

10. Von der Befragung des Orakels ist oben 21, 2—10 nichts gesagt. Entweder ist der Bericht darüber dort irrtümlich ausgefallen, oder wir haben hier eine andere Quelle.

15. היום וגו׳ ist Fragesatz, der aber nur durch den Ton als solcher gekennzeichnet ist. Denn He interrog. kann an ein Nomen, das den Artikel hat, nicht herantreten. Der Ausdruck שום דבר בפ׳ = einem etwas unterlegen findet sich nur hier, sonst nirgends. Für בכל ist nach LXX und Syr. ובכל zu lesen. Löhr hält den Ausdruck ובכל בית אבי für einen spätern Einsatz, der mit Rücksicht auf V. 16 gemacht wäre. Allein daraus, dass nicht nur er selber, sondern auch seine Verwandten vor Saul zitiert wurden, konnte Abimelech sehr gut schliessen, dass auch ihnen Gefahr drohte.

17. נם drücken LXX nicht aus. Doch erklärt sich der Gebrauch der Partikel hier daraus, dass Saul dabei an Jonathan dachte, der auf Seiten Davids stand und ihm schon bei einer andern Gelegenheit zur Flucht verholfen hatte.

18. Das Kethib דיג ist die spätere Aussprache des Namens. Denn, wie schon früher einmal bemerkt, sprach man später Aleph zwischen zwei Vokalen wie Jod. Auch im Syrischen erhält Aleph unter denselben Umständen diese Aussprache. Am Schlusse streiche בר, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist, und vgl. zu 2, 18. Schon נשא zeigt, dass בר hier nicht ursprünglich ist, denn in Verbindung mit אפוד בר heisst es sonst חָגוּר, nicht נֹשֵׂא; vgl. die obengenannte Stelle, wie auch 2 Sam. 6, 14. Ueber נשא אפוד sieh hier oben zu 2, 28.

20. אֶבְיָתָר ist im Hebräischen eine Unform. Dieser Name wurde ohne Zweifel gesprochen אֶבְיָתָר = אֲבִיָתָר, nach der Form von אבימלך, אחימלך und אחיעזר.

22. Für סבתי lesen die Neuern angeblich nach LXX und Syr. חַבְתִּי, doch ist dies keineswegs nötig. Die Recepta kann sehr gut heissen ich habe herbeigeführt, bin Urheber von; vgl. 1 K. 12, 15 סבה und 2 Chr. 10, 15 נסבה. נפש kann dabei ebensowenig auffallen wie in der Wendung בקש נפש פ׳.

23. In dem Satze כי אשר וגו׳ setzen die Neuern נפשך für נפשי und נפשי für נפשך, doch ist dies durchaus unnötig. Was David sagen will, ist dies: zuerst muss mir das Leben nehmen, wer es dir nehmen will. Während dieser Satz אל תירא begründet, ist der zweite Halbvers mit Bezug auf שבה אתי zu verstehen. Denn משמרת bezeichnet nach der Bemerkung zu Ex. 12, 6 etwas, das man gegenwärtig nicht braucht, das man aber für künftige Zwecke in Bereitschaft hält. Danach ist der Sinn der Schlussworte im Zusammenhang mit שבה אתי an der Spitze: bleibe bei mir, denn ich werde dich brauchen. Dabei dachte David an die künftigen priesterlichen Dienste des Angeredeten durch die Befragung des Orakels.

XXIII.

3. Die Furcht, von der hier im ersten Halbvers die Rede ist, ist die Furcht vor Saul, nicht die Furcht vor den Philistern. Das Argument ist dies: wir sind hier in Furcht, obgleich der Gefürchtete weit weg ist, wie wird es erst sein, wenn wir der Gefahr in den Rachen laufen?

6. Hier ist der Text nicht in Ordnung, denn nicht nur ist קעילה an seinem Platze unverständlich — da der Priester nach dem Vorhergehenden zu David gekommen war, ehe dieser nach Keïla zog — sondern es lässt sich auch mit אפוד ירד בידו nichts anfangen. LXX drücken aus אל דוד ירד קעילה והאפוד בידו, und dies ist mit allen Neuern herzustellen.

7. Für das unmögliche נכר hat man מָכַר zu lesen und über dieses Ri. 2, 14. 3, 8 und 4, 9 zu vergleichen.

8. Für וישמע lies וַיַּשְׁמַע und vgl. die Bemerkung zu 15, 4.

11. Wie es scheint beantwortet das Orakel nicht auf einmal zwei Fragen. Darum muss hier eine der beiden Fragen wiederholt werden. Von den beiden Fragen, die David gestellt, wird die letzte beantwortet, weil sie logischer Weise die erste hätte sein sollen, da wenn Saul nicht kommen sollte, es weiter nichts zu

fragen gibt; vgl. Joma 73a und b. Die Zusammenfassung der beiden Fragen und ihre unlogische Aufeinanderfolge bringen die Verwirrung des bestürzten Fragestellers zur Anschauung; vgl. zu Gen. 24, 47 und besonders zu Num. 14, 13, wie auch hier die Schlussbemerkung zu 25, 28.

13. Für כשש bringen LXX כארבע zum Ausdruck, wohl mit Rücksicht auf 22, 2. Aber es ist sehr natürlich, dass die Mannschaft Davids nach seinem glänzenden Siege über die Philister in Keïla einen bedeutenden Zuwachs erhalten hatte. Uebrigens ist die Recepta hier durch die Zahlangabe in 25, 13 und 30, 10 geschützt.

15. Für וירא ist mit vielen der Neuern וַיִּרָא zu lesen. Aber dies allein genügt noch nicht; man muss auch פן יֵצֵא für כי יָצָא lesen. Der Sinn wird hier klar durch das, was unmittelbar vorhergeht. Wohl war es Saul, trotz seiner beständigen Jagd auf David, bis jetzt nicht gelungen, ihn zu erwischen; doch war David in steter Angst und musste jeden Augenblick gewärtig sein, dass ihm Saul auf der Spur ist. In בחרשה hier und V. 18. 19 hängt der durch die Endung â bezeichnete Casus nach der Bemerkung zu Gen. 1, 30 von der Präposition ab. Die Beibehaltung des langen Vokals in der ersten Silbe geschieht wegen der Pause, in V. 18 und 19 wegen blosses Sakeph.

16. Für ידו ist unbedingt יָדָו oder יָדָיו zu lesen, denn die stehende Redensart lautet immer חִזֵּק את יְדֵי פ׳, יד׳ im Pl.; vgl. Ri. 9, 24. Jer. 23, 14. Ez. 13, 22. Esra 6, 22 und Neh. 6, 9. Am Schlusse ist באלהים, wofür LXX ביהוה ausdrücken — und das beweist, dass der Text hier für die Alten nicht feststand — Zusatz eines frommen Lesers, gemacht nach 30, 6. Während aber an letzterer Stelle, wie dort gezeigt werden soll, der Ausdruck ביהוה אלהיו an seinem Ptatze ist, erscheint באלהים oder ביהוה hier als reines Flickwort. Denn was Jonathan seinem Freunde darauf sagt, hat nicht den Charakter eines religiösen Zuspruchs.

17. לא תמצאך ist = wird dich nicht treffen, das heisst, wenn mein Vater mit der Hand zum Schlage auf dich ausholt, wird der Schlag fehlen und dich nicht treffen. Ueber diese Bedeutung von מצא vgl. Deut. 19, 5 und sieh hier zu 31, 3. Was die Sache anlangt, so gilt den alten Rabbinen das Verhältnis zwischen David und Jonathan als Ideal uneigennütziger Liebe; vgl. Aboth 5, 16. So sehr verblendet der Heroenkultus. Dass David den Jonathan geliebt hätte, ist in unserem Buche nirgends gesagt; vgl. zu 2 Sam.

1, 26. Jonathans Liebe zu David aber verrät hier, bei seiner letzten Zusammenkunft mit ihm, aufs deutlichste ihren eigennützigen Grund.

22. הכינו עוד ist = passt genauer auf; vgl. zu Ex. 16, 5. Für מי ראהו ist הַמְּהִירָה zu lesen und dieses auf רגלו zu beziehen; vgl. LXX. רגלו המהירה heisst sein flinker Fuss. Thenius vermutet הַמַּהֵרָה, aber ein Adjektiv מַהֵר besitzt das Hebräische nicht. Für יַעְרִם ist wohl יַעֲרֹם zu lesen. ערם יערם הוא heisst aber nicht, „er ist sehr listig", denn dazu passt אמר אלי schlecht, da Saul, der so lange zu David in engen Beziehungen gestanden, eine etwaige angeborene Eigenschaft des letzteren aus persönlicher Erfahrung und nicht bloss von Hörensagen kennen musste. Der Satz ist = er übt grosse Vorsicht.

23. An ושבתם ist nichts zu ändern, und das Wort hat seine gewöhnliche Bedeutung. Wellhausen vermutet, dass Kal von שוב hier transitiv ist und die Bedeutung von השיב דבר hat, was jedoch nicht möglich ist; vgl. zu Deut. 30, 3. Dagegen muss man וְתָפַשְׂתִּי = und ich werde festnehmen für וחפשתי lesen und בכל אלפי יהודה streichen, das erst nach der Korruption des Verbums eingedrungen ist. Der zu streichende Ausdruck gibt sich schon durch sein schlechtes Hebräisch zu erkennen. Denn gut klassisch kann אלפי יהודה nur die Bewohner der Landstriche Judas bezeichnen, nicht aber dessen Landstriche selbst; sieh zu Micha 5, 1. Ueber וחפשתי vgl. V. 26. Dagegen ist das Suchen in diesem Buche überall durch בקש ausgedrückt; vgl. V. 25. 9, 3. 10, 2. 14. 16, 16. 24, 3. 26, 2. 27, 1. Was aber noch schwerer ins Gewicht fällt, ist der Umstand, dass Piel von חפש mehr das Untersuchen als das Suchen ausdrückt. Auch kann ja vom Suchen hier die Rede nicht sein, da Saul den Leuten aufs nachdrücklichste einschärft, dass sie ihm vom Aufenthalt Davids sichere Kunde bringen.

24. לפני שאול ist nicht so zu verstehen, dass Saul hinter den Siphitern herging, denn Saul wollte ja diesmal nicht mit ihnen gleich mitgehen. Der Ausdruck hat temporelle Bedeutung und heisst ehe Saul ging; vgl. zu Ex. 17, 6.

25. Für לבקש ist offenbar לבקשו zu lesen. Das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen. וישב ist für אשר verschrieben. vgl. LXX.

26. Für עטרים ist ohne Zweifel עֹבְרִים zu lesen. Ehe Saul und seine Leute an David herankommen konnten, mussten sie zuerst auf die andere Seite des Berges gelangen, und dieses ist durch

עבר ausgedrückt. עטר ist ein hochpoetisches Wort und kommt in der Prosa sonst nicht vor. Auch wird dieses Verbum überall, wo es in Kal oder Piel sich findet, nicht mit אל, sondern mit dem Acc. konstruiert.

XXIV.

4. Für להסך ist לְהָסִיךְ als Hiph. von נסך zu lesen und darüber die Bemerkung zu Ri. 3, 24 zu vergleichen.

5. Das Perf. אמר hat Präsensbedeutung. JHVH heisst etwas tun, in dem er die Gelegenheit dazu sich darbieten lässt. הנה היום אשר אמר וגו׳ ist also bildlich zu verstehen, und die Worte, in nüchterne Sprache übertragen, heissen nichts mehr als: jetzt hast du die beste Gelegenheit, mit deinem Feinde zu machen, was du willst, denn er ist in deiner Macht; sieh zu V. 11.

7. כי משיח יהוה הוא spricht David, der sich selbst ein משיח יהוה wusste, mehr für sich als zu seinem Gefolge, wie wenn er sagen wollte: er bleibt, bis meine Zeit gekommen ist, JHVHs Gesalbter.

8. וישסע ist schwerlich richtig überliefert, doch leider lässt sich das Ursprüngliche nicht ermitteln.

11. An ואמר ist nichts zu ändern. Subjekt zu diesem Verbum ist JHVH. Ueber den Sinn des Satzes bei dieser Fassung sieh zu V. 5. Für ותחס ist nach drei der alten Versionen, darunter Targum, וָאָחֹס zu lesen.

12. Ziehe ואבי nach LXX Luc. zum Vorhergehenden, dann lies גם רָאֹה statt גם רְאֵה, da רְאֵה גם רְאֵה unhebräisch ist. Ueber die Verstärkung des Imperativs durch den Inf. absol. vgl. Num. 11, 15.

15. Mit כלב מת will David sagen, dass er zu gering sei, von einem König feindlich verfolgt zu werden, während פרעש Saul daran erinnern soll, dass er, dank seiner Schnellfüssigkeit — vgl. zu 23, 22 — so schwer zu fangen ist, wie der Floh. אחד ist unbetont, ist also kein Zahlwort, sondern tut ungefähr denselben Dienst wie der unbestimmte Artikel in den modernen Sprachen.

16. Streiche וירא, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist. Wäre das Wort ursprünglich — und es könnte in dieser Verbindung einen guten Sinn geben, vgl. Ex. 5, 21 — so müsste es nicht im zweiten Halbvers, sondern im ersten vor וישפט seine Stellung haben.

19. Für הגדת, das durchaus in den Zusammenhang sich nicht fügen will, ist mit Klostermann הגדלת zu lesen.

20. Streiche בדרך טובה. Blosses שִׁלַּח heisst, einen Feind oder Gegner, den man in seiner Macht hat, gehen lassen, ohne ihm etwas Böses zu tun; vgl. 19, 17. Gen. 32, 27 und besonders Ri. 1, 25. היום הזה ist in seiner Stellung am richtigen Platze. Die Zeitangabe ist des Nachdrucks halber zwischen תחת und das dazu gehörende אשר gesetzt; vgl. zu Gen. 4, 25. Was ישלמך betrifft, so wird שלם in der Bedeutung „bezahlen" ohne Ausnahme mit ל der Person und Acc. der Sache konstruiert. Im Sinne von „vergelten" aber kann dieses Verbum, wenn die Sache durch טוב, טובה oder רעה ausgedrückt ist, wie hier mit dem Acc. der Person konstruiert werden, wobei die Sache in den adverbialen Acc. tritt; vgl. Ps. 35, 12. Doch ist letztere Konstruktion sehr spät.

XXV.

1. Hier gilt der erste Halbvers allgemein für einen späteren Einschub, gemacht, wie Budde meint, um Gesamtisrael nicht aus dem Gesicht zu verlieren. Aber warum sollte der Einschub gerade an dieser Stelle gemacht worden sein? Mir scheint die Sache anders zu liegen. Das vorhergehende Kapitel schliesst mit einer langen Unterredung zwischen Saul und David, worin Ersterer Ergebung in sein Schicksal ausspricht und, letztern als seinen Nachfolger anerkennend, ihm einen Eid abnimmt, dass er, wenn er zur Herrschaft gelangt, sein Haus nicht ausrotten wird, was sonst zu befürchten und sogar zu erwarten war. Nach dieser Resignation kann Saul nicht fortgefahren sein, David zu verfolgen, wie weiter unten erzählt wird. Demnach war die unmittelbar vorher berichtete Begegnung die letzte, die zwischen Saul und David stattfand. Wenn dem aber so ist, dann muss ursprünglich auf das vorhergehende Kapitel 28, 3 gefolgt sein. Die mit V. b beginnende Nabalgeschichte, deren Hauptzweck es ist, uns wissen zu lassen, wie David dazu kam, die Frau des Karmeliters zu heiraten, fehlte ursprünglich ganz, oder die Heirat mit Abigail war zusammen mit der Ehelichung Abinoams und der Disponierung Sauls über die Hand seiner Tochter Michal in anderem Zusammenhang mit ein paar Worten abgetan; vgl. V. 43. 44. Die Partie Kap. 26—28, 2 wiederum enthält sichtlich andere Versionen der vorhergehenden Erzählungen. Kap. 26 ist eine Variation von 23, 19—24, 23. In beiden Erzählungen wird über die Grossmut Davids berichtet, mit der er Saul verschonte, als er ihn in seiner Macht hatte und leicht töten konnte. Nur die Gelegenheit, bei der David solche Grossmut

zeigte, erscheint in dem spätern Einschub verschieden. Kap. 27—28, 2 endlich ist eine andere Version von 21, 11—16. Die beiden letztern Stücke können unmöglich zwei verschiedene, voneinander unabhängige Erzählungen sein, weil David zu demselben Achis, vor dem er sich nach 21, 14 nur durch erheuchelten Wahnsinn gerettet hatte, nicht geflüchtet sein kann. Danach sind die obengenannten Stücke später eingeschaltet worden, und ursprünglich bildete unser erster Halbvers die Ueberleitung zu der Erzählung von Sauls Besuch bei der Hexe. Sieh zu 28, 3.

3. Im zweiten Halbvers wird die Frau zuerst beschrieben, weil sie im ersten die letztgenannte ist; vgl. zu Gen. 4, 2 und Ex. 6, 26. טובת שכל heisst von feinem Benehmen. Und nicht nur hier, sondern auch überall, wo es durch טוב näher beschrieben ist, bedeutet שכל Betragen, nicht Einsicht oder Verstand; vgl. Ps. 111, 10 und besonders Pr. 3, 4. 13, 15, wo dieser Ausdruck in Verbindung mit חן vorkommt. Ueber 2 Chr. 30, 22 sieh dort unsere Bemerkung. Dieses שֶׂכֶל, dessen Gebrauch sehr spät ist, scheint etymologisch mit dem arab. شكل zusammenzuhängen; vgl. zu Jos. 1, 8. An dieser Stelle bezeichnet der Ausdruck feines gesellschaftliches Benehmen, ohne Rücksicht auf ethische Richtigkeit, denn vom ethischen Standpunkt ist das Betragen Abigails nichts weniger als gut; vgl. zu V. 31 und 38.

6. Für לחי ואתה ist mit anderer Wortabteilung zu lesen לְחַיּ אתה. חי heisst Gruss, Begrüssung; vgl. arab. حَىَّ und sieh K. zu Ps. 71, 20. Der Sinn des Satzes ist danach: sprecht ihm zum Gruss also.

7. Ueber die Funktion von ועתה hier an der Spitze sieh die Bemerkung zu 2 K. 10, 2. Für גוזים ist גֹּזְזִים zu lesen und über dieses zu Gen. 38, 12 zu vergleichen.

8. אשר תמצא ידך pflegt man, geistlos genug, wiederzugeben „was du grade zur Hand hast“ oder „was du grade hast“. Tatsächlich aber heisst der Relativsatz „was dir deine Vermögensverhältnisse gestatten“; sieh zu 10, 7 und vgl. Lev. 12, 8. 25, 28. Für לעבדיך ist ohne Zweifel nach etlichen Handschriften zu lesen לעבדך. Knecht und Sohn nennt sich der Redende gegenüber dem Angeredeten, wenn dieser eine gleichgestellte Person ist, der er aber besondern Respekt erweisen will; vgl. 2 K. 16, 7. In der Bezeichnung der Boten als Knechte des Angeredeten aber würde keinerlei Respekt für ihn liegen. Auch würde David, wenn er

hier die Boten erwähnt hätte, zuerst sich selbst und dann diese genannt haben; vgl. Ri. 19, 19 und sieh zu Gen. 43, 8.

10. Für התפרץ geben die Wörterbücher die Bedeutung „sich losreissen“ an, und dieses Hithp. soll sich mit מן konstruieren. Aber es heisst ja מפני, und dieses ist doch wesentlich verschieden von blossem מן. Wenn התפרץ eine Trennung von einer andern Person ausdrückte, müsste es מלפני statt מפני heissen; vgl. Gen. 4, 16. 41, 46. Ex. 35, 20. In der Uebersetzung von Kautzsch ist המתפרצים מפני ארניהם wiedergegeben „die ihrem Herrn davongelaufen“, was aber rein willkürlich ist. התפרץ heisst, sich als פריץ gebahren, d. i., Freibeuter oder Räuber werden, und מפני ist so viel wie **wegen**. David, meint Nabal, sei Freibeuter geworden wegen seines Herrn, das heisst, weil er, nachdem er gegen diesen etwas verschuldet, vor ihm flüchtig sein **müsse** und darum in anderer Weise sich das Leben nicht fristen könne.

11. Für מימי drücken LXX ייני aus, doch ist dieses in Anbetracht der Wasserverhältnisse im alten Palästina nicht notwendig das Ursprüngliche: Vers 36 beweist nichts, da der Herr seinen Knechten und Arbeitern Wasser geben kann, während er selber und etwaige Gäste Wein trinken. V. 18 kommt selbstredend hier nicht in Betracht.

14. Von allen bisher bekannten Konjekturen über ויעט ist ויבעט die beste; doch ganz passend ist auch dies nicht. Ich vermute auch hier וַיָּעַף für ויעט. Ueber עוף ב vgl. Pr. 23, 5. Freilich ist es schwer zu sagen, wie dieser Ausdruck die Behandlung der Boten durch Nabal bezeichnen kann. Doch hätte die englische Wendung „to fly in the face of“ eine, wenn auch nur entfernte Aehnlichkeit.

17. Hier gibt uns der Verfasser indirekt einen Begriff von dem Charakter Abigails als Ehefrau. Denn einem dem Gatten treu ergebenen Weibe gegenüber hätte der Knecht nicht wagen dürfen, diesen einen בן בליעל zu nennen.

19. Ihre Knechte schickte Abigail voraus, damit sie bei ihrer bevorstehenden Zusammenkunft mit David nicht zugegen sein sollten; vgl. V. 20 בסתר ההר. Denn sie gedachte sich mit David in einen Liebeshandel einzulassen. Die Knechte waren also zur Zeit der Zusammenkunft der beiden ihrer Herrin ein Stück Wegs voraus, doch braucht dies, wie auch ihre Umkehr zu ihr weiter unten ebensowenig ausdrücklich berichtet zu sein, wie etwa oben 10, 9 dass Saul seinen Diener, der ihm nach 9, 27 vorangegangen war, wieder einholte.

22. לאיבי דוד ist als Euphemismus der in der Bemerkung zu Ex. 1, 10 beschriebenen Art so viel wie לדוד, was LXX auch ausdrücken, weil der hebräische Ausdruck für griechische Leser wörtlich nicht wiedergegeben werden konnte. Der Ausdruck ist aber ursprünglich und nicht Korrektur eines besorgten Lesers. Ganz verkehrt bemerkt Wellhausen: „לדוד der LXX ist augenscheinlich das Richtige. Aber da die Bedingung אם אשאיר וגו׳ ganz gegen Davids Erwarten erfüllt wird, so würde er sich nach der ursprünglichen Lesart hier strenggenommen wirklich Böses an den Hals gewünscht haben — hätte nicht jüdische Fürsorge dasselbe auf das Haupt seiner Feinde abgeleitet durch Einschiebung von איבי“. Denn nach dieser Klügelei hätte derselbe oder ein anderer ähnlich besorgter Leser auch etwa oben 14, 44 eine entsprechende Aenderung vornehmen müssen, weil Jonathan in der Folge gegen Sauls Erwarten für sein Vergehen nicht getötet wird. Hinzugefügt muss noch werden, dass die angeführte Bemerkung Wellhausens, die wohl witzig sein will, nur zeigt, dass der grosse Kritiker hier die Konstruktion verkennt. Denn אם אשאיר וגו׳ ist in diesem Zusammenhang nicht Bedingung, sondern Angabe dessen, was durch כה יעשה וגו׳ beteuert wird. Denn letztere Formel, die für uns wie eine Verwünschung sich anhört, ist für den Hebräer Schwurformel wie חי יהוה, daher ist darauf, wie bei letzterem, אם so viel wie: dass nicht. Für diese Fassung spricht der Umstand, dass das, was auf die fragliche Formel folgt, wenn es nicht verneint ist, nicht selten wie das durch חי יהוה Beteuerte mit כי eingeleitet wird; vgl. 14, 44. 2 Sam. 3, 9. Ruth 1, 17. משתין בקיר drückt nicht schlechthin das männliche Geschlecht aus im Gegensatz zum weiblichen, sondern ist verächtliche Bezeichnung für einen unmännlichen Mann. Es sieht nämlich der Sprachgeist einen solchen Mann so an, wie wenn er sich von einem Weibe nur durch die Fähigkeit, die genannte polizeiwidrige Handlung zu vollziehen, unterschiede, welche Fähigkeit auch der Hund nicht nur besitzt, sondern auch habituell betätigt.

24. בי אני אדני העון steht in Widerspuch zu V. 25b, wo Abigail dartut, dass sie selber an der Sache nicht schuld ist. Lies daher בי אדני תדבר, fasse בי als Partikel des Bittens und vgl. besonders Gen. 44, 18. Die Korruption entstand hier durch Dittographie von אני aus אדני, und dieses hatte die Einschaltung von העון und die Hinzufügung der Konjuktion beim Verbum zur notwendigen Folge.

26. Im ersten Halbvers ist das, was beschworen wird, weggeblieben, weil es sich aus dem Gedanken des zweiten ergibt, wie gleich erhellen wird. Denn diesen Gedanken haben die Erklärer nicht richtig erfasst. Abigails Verwünschung der Feinde Davids, in der Nabal als dem Untergang geweiht erscheint, sieht man allgemein als unwillkürliche Prophezeiung an. Der Schriftsteller, argumentiert man, könne ebenso gut eine Kenntnis des Endes des Nabal bei Abigail voraussetzen, wie er V. 28 und 30 sie von der zukünftigen Herrschaft Davids reden lässt. Allein ein anderes ist es, das Ende einer Jahrelang vor sich gegangenen politischen Intrigue, wobei der grösste Prophet der Zeit tätig war, zu erraten, ein anderes aber, bestimmt zu wissen, dass JHVH einen Mann, der nichts Schlimmeres getan hatte, als dass er einem Freibeuter Unterstützung verweigert, binnen kurzer Zeit hinwegraffen wird. Tatsächlich aber, indem Abigail hier einen Schwur tut und unmittelbar darauf eine Verwünschung äussert, in der das Ende der Feinde Davids mit dem Ende Nabals verglichen wird, versichert sie so deutlich, wie sie es wagen darf, dass sie selber ihren Gatten aus der Welt schaffen wird. Es ist daher für uns unbegreiflich, wie die alten Rabbinen in Abigail das Muster einer frommen und tugendhaften Frau erblicken konnten; vgl. Synhedrin 2, 4. Die Rabbinen waren eben von ihrem Heroenkultus verblendet. Ein Mann wie David, meinten sie, konnte nur ein frommes und tugendhaftes Weib zur Frau nehmen. In demselben Geiste suchten die alten Rabbinen auch David hinsichtlich seines Abenteuers mit der Bathseba von aller Sünde rein zu waschen; vgl. Sabbath 56a.

27. Ueber den Sinn von ברכה in dieser Verbindung sieh zu Gen. 33, 11.

28. פשע bezeichnet hier nichts Schlimmeres als unschickliches Betragen. Gemeint ist die herausgenommene Freiheit, David zu raten. Der Gebrauch der Formel in diesem Sinne ist charakteristisch für die Frau von feinen Manieren; sieh zu V. 3. Der Rat, den die politisch Kluge Frau dem David erteilt, läuft darauf hinaus, dass David, wenn er in der Gunst des Volkes bleiben und der Gründer einer permanenten Dynastie werden will, seine Hände von Mord rein halten und darum ihr die Beseitigung Nabals überlassen muss. Die Rede ist hier ziemlich verworren, aber das hat seinen Grund, denn die Verwirrung soll die starke Aufregung der Redenden ausmalen; vgl. zu 23, 11.

29. Hier wird sichtlich auf Saul als Verfolger Davids angespielt. Selbst an Saul, seinem Todfeinde, der ihn unaufhörlich verfolgt und ihm nach dem Leben trachtet, dürfe David, wenn er klug handeln wolle, sich nicht vergreifen, sondern müsse dessen Beseitigung JHVH überlassen. Das erste Bild im zweiten Halbvers verstehen die Erklärer nicht recht. Denn sie fassen צרורה wörtlich, aber ein „eingebundenes Leben" wäre ein äusserst abgeschmacktes Bild. צרורה ist in diesem Zusammenhang für uns so viel wie: unantastbar; vgl. zu Deut. 14, 25 und besonders zu 2 K. 5, 23. Für בצרור hat eine alte talmudische Autorität richtig בְּאוֹצָר gelesen. Denn Sifrê zu Num. 27, 15 heisst es שכל זמן שאדם נתון בחיים נפשו פקודה ביד קונו שנאמר אשר בידו נפש כל חי מת נתונה בְּאוֹצָר, und zum Beweis für den letzten Teil dieser Behauptung wird unsere Stelle angeführt. Daraus geht aber hervor, dass der Rabbi hier באוצר für בצרור las. Auch aus Sabbath 152b ergibt sich, dass die alten Rabbinen hier באוצר lasen. Dort wird der Eccl. 12, 7b ausgedrückte Gedanke durch eine Parabel veranschaulicht. In dieser Parabel haben königliche Diener von ihrem Herrn Staatsgewänder erhalten, die sie ihm auf dessen Verlangen in sauberem Zustande zurückgeben. Beim Empfange der Gewänder sagt der König כלי ינתנו לאוצר. Und von der Parabel zur Sache übergehend, zitiert der Talmud unsere Stelle. Dass das fragliche Bibelzitat in unserem Talmud- und Sifrêtext mit dem Wortlaut des massoretischen Textes übereinstimmt, verschlägt nicht viel; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 21, 16. Neben צרורה konnte aus באוצר sehr leicht בצרור werden. חיים endlich bezeichnet nicht die Lebendigen, sondern das Leben. Danach heisst der Satz: und so wird das Leben meines Herrn unantastbar bleiben in der Schatzkammer alles Lebens. Im Schlussatze ist für יקלענה zu lesen יִקָּחֶנָּה. Der Sinn ist danach: das Leben deiner Feinde aber wird er in die Schleuderpfanne nehmen. Dabei ist daran zu denken, dass man in die Schleuderpfanne etwas tut, nicht um es daselbst zu lassen, sondern um es fortzuschleudern. Ueber לקח ב vgl. das häufige לקח בידו in die Hand nehmen. Die andern, die יקלענה beibehalten, verstehen das Verbum mit seinem Komplement vom Schleudern in der Schleuderpfanne, wofür der Ausdruck aber nicht nur unhebräisch ist, sondern überhaupt einen Unbegriff zu Tage fördert.

30. Ueber die Ausdrucksweise in ככל אשר דבר את הטובה sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 5, 25 und besonders zu Deut. 27, 1.

31. Für לפוקה ist, da פוקה sonst nicht vorkommt, wahrscheinlich לצוקה zu lesen. צוקה braucht nicht schlechtweg Not zu heissen, sondern kann auch eine Lage bezeichnen, in der man sich gezwungen sieht, etwas zu tun; vgl. den Gebrauch von הציק Ri. 16, 16. Was ולמכשול betrifft, so ist כשל niemals mit Bezug auf das Herz gebraucht, und folglich ist auch מכשול לב schwerlich eine hebräische Verbindung. Ich vermute, dass man ולמכאוב zu lesen hat. Ueber מכאוב לב vgl. Jes. 65, 14 und Pr. 14, 13. Die Konjunktion in ולשפך ist zu streichen und der Satz von לפוקה וגו׳ abhängen zu lassen. Aber auch für das hier unpassende דם חנם ist דמים zu lesen; vgl. 1 Chr. 22, 8 und besonders 1 Chr. 28, 3. Der Sinn des Ganzen ist danach der: so möge dir denn dies — das heisst die Affaire mit Nabal — nicht als etwas Unerträgliches und als eine Kränkung erscheinen, die dich zwänge, Blut zu vergiessen usw. Für אדני ist ידי zu lesen und V. 26 zu vergleichen. LXX drücken יד אדני aus, aber es leuchtet nicht ein, wie יד ausgefallen wäre. Zur Erklärung des zweiten Halbverses zitiert Rab Nachman das Sprichwort „ein Weib macht Konversation und hantiert dabei mit der Spindel"; vgl. Megilla 14 b. Der Rabbi will damit sagen, dass Abigail bei allem Eifer für das Wohl Davids ihr eigenes Interesse nicht aus den Augen verliert. Tatsächlich bietet sich Abigail hier sichtlich dem David an. Denn was sonst könnte sie, die wohlhabende Frau, der es nicht nur an nichts fehlte, sondern die auch imstande war, dem David ein so reichliches Geschenk zu machen, mit ihrer Bitte um Erinnerung ihrer gemeint haben?

33. Die Präposition in בדמים heisst nicht „in", sondern „mit." Mit Blutschuld kommen ist so viel wie: solche auf sich laden, eigentlich sie erlangen; vgl. zu יבא בשלום, Ex. 18, 23.

38. Der zweite Halbvers besagt nichts mehr, als dass Nabal plötzlich starb; vgl. zu Ez. 24, 16. Nach den alten Rabbinen kann dieser Ausdruck von jedem Tode gebraucht werden, der nach weniger als dreitägiger Krankheit erfolgt; vgl. Jeruschalmi Bikkurim Kap. 2, Hal. 1. Aehnlich deutsch „Gottes Hand" zuweilen = Schlagfluss. Dass Abigail beim Tode ihres Gatten die Hand im Spiele hatte, geht aus der ganzen Darstellung hervor; vgl. besonders zu V. 26. Auch die Alten scheinen den hier nur dunkel angedeuteten Vorgang dahin verstanden zu haben, dass Nabal durch Menschenhand ums Leben kam. Denn LXX fassten 2 Sam. 3, 33 נבל als Name eines Mannes, den sie offenbar mit unserem Karmeliter identifizierten.

39. לקחתה לו לאשה scheint mir eine Glosse, denn דבר, mit ב des Weibes konstruiert, heisst ohne jeglichen Zusatz um dessen Hand anhalten; vgl. Ct. 8, 8. — Die Bathseba führte David nach 2 Sam. 11, 26. 27 nicht eher heim, bis die Zeit der Trauer um ihren Gatten vorüber war, hier aber heiratet er Abigail sofort nach dem Tode Nabals, obgleich er jetzt, wo er noch nicht König ist, nicht so leicht wie nachher über den einen Aufschub fordernden Anstand sich hinwegsetzen kann. Dies erklärt sich daraus, dass um Nabal, dessen Tod vom Volke einmal als eine unmittelbare Schickung JHVHs angesehen wurde, keine Trauer stattfinden durfte; sieh die Ausführung zu Lev. 10, 6.

42. Streiche den Artikel in ההלכת, der durch Dittographie entstanden ist. Dann bildet וחמש וגו׳ einen Umstandssatz, denn als weiteres Subjekt zu ותרכב müsste es היא וחמש heissen; vgl. zu Gen. 6, 18.

XXVI.

1. Sieh zu 25, 1. Dass die hier folgende Erzählung das Stück 23, 19 ff. nicht voraussetzt, zeigt der Ausdruck ויבאו הזיפים, wofür es sonst mit Rücksicht auf das frühere Kommen derselben Leute zu Saul וישובו הזיפים ויבאו heissen müsste. Im zweiten Halbvers vermisst man bei dem uns vorliegenden Texte אשר hinter החכילה; vgl. V. 3. Wahrscheinlich aber ist auch על פני הישימן zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

3. Hier ist der auf החכילה bezügliche Relativsatz an seinem Platze, denn er trägt dazu bei, von der Entfernung zwischen den beiden Lagern einen Begriff zu geben. Anders aber V. 3.

4. Für כי בא ist מְבא zu lesen. מְבא שאול ist der Ort, wohin Saul gekommen war. Ueber die Verbindung vgl. 2 Sam. 3, 25 wo unser Nomen ungefähr in demselben Sinne gebraucht und ebenfalls zu einer Person, nicht zu einer Ortschaft in Beziehung gebracht ist. Bei dieser Lesart bietet אל נכון keine Schwierigkeit; vgl. 23, 23 und sieh zu 23, 22. Dass Saul überhaupt in die Gegend gekommen war, wusste David nach V. 3 schon früher. Durch die Kundschafter erfuhr er nun genau, wo er sein Lager hatte.

6. Zeruja war die Mutter Abisais und Joabs; vgl. 2 Sam. 17, 25. Die Mutter wird bei diesen beiden statt des Vaters angegeben, wahrscheinlich weil dieser kein Israelit war; sieh zur obengenannten Stelle.

8. Für בחנית ובארץ ist mit anderer Wortabteilung zu lesen בחניתו בארץ. Es galt, wie schon früher bemerkt, für besonders schimpflich, mit der eigenen Waffe erschlagen zu werden. David und Abisai, die mitten in der Nacht zu kämpfen nicht ausgegangen waren, hatten auch wahrscheinlich die Waffen nicht mit. Wegen der Schimpflichkeit eines solchen Todes, wird uns gesagt, dass Sauls Speer dicht daneben sich befand.

10. כי leitet, wie öfter, das Beschworene ein. Danach verbindet sich aber אם nicht mit כי, sondern hat selbständige konjunktionale Bedeutung und heisst entweder. Ueber diese Bedeutung der Partikel vgl. Hi. 37, 13. Es werden hier also drei verschiedene Eventualitäten für den Tod Sauls genannt, nämlich entweder dass ihn ein Schlag von JHVH trifft, oder dass er eines natürlichen Todes stirbt wenn seine Stunde kommt, oder wiederum dass er in der Schlacht fällt. Dieses, beschworen, will aber sagen, dass Saul nur auf eine der genannten drei Weisen sterben soll, aber nicht durch die Hand Davids. Dass „nur“ ist, wie so oft, nicht ausgedrückt. Bei ירד denkt David natürlicher Weise speziell an einen Kriegszug gegen die Philister, das Gelangen wohin vom Lande Israel durch dieses Verbum ausgedrückt zu werden pflegt; vgl. besonders 13, 20.

13. David steigt jetzt auf dem Berggipfel hinauf, weil er im Lager Sauls gehört werden will, aber sich fürchtet nahe genug daran zu kommen, wenn von der Mannschaft welche erwacht sind; vgl. zu Ri. 9, 7.

14. הלא תענה ist nicht Frage, auch hat das Verbum in dieser Verbindung überhaupt keine selbständige Bedeutung. Der Ausdruck ist blosser Ruf, wodurch man sich bemerkt macht, und = he da! Für קראת ist הַקראת zu lesen, da He wegen des Vorhergehenden irrtümlich ausgelassen wurde. Was אל anlangt, so kann dies, da David den Abner und nicht den König gerufen hatte nur wie oben 4, 21 vom Bewegegrund verstanden werden. Der Sinn der Frage ist also der: wer bist du? rufst du wegen des Königs, das heisst, betrifft das, was du mir su sagen hast, den König? Wenn es das nicht wäre, sondern etwas, das ihn selbst persönlich anginge, wollte Abner dem David Schweigen gebieten. LXX, die, wie alle nach ihnen, die Bedeutung von אל hier verkannten, lassen אל המלך aus.

16. Aus Respekt gegen Abner geht die Anrede hier bei dem strengen Urteil vom Sing. in den Pl. über. Für אי ist את zu lesen. Der Sinn ist: sieh nach dem Speer. Ueber diese Bedeutung von

ראה vgl. 1 K. 12, 16. Andere behalten אי bei und lesen auch ואי für ואת, allein mit Ausnahme der Verbindungen אי זה und אי מזה kommt אִי in der gemeinen Prosa nur mit Suffixen vor und lautet dann אֵיךְ nach Analogie von דֵּי; vgl. zu Gen. 4,9.

17. Für קולי drücken LXX עבדך aus, allein dieses wäre eine Antwort auf האתה זה, vgl. 2 Sam. 9, 2, aber nicht auf הקולך זה. Es ist aber möglich, dass Davids Antwort im ursprünglichen Text קול עבדך lautete. Daraus würde sich die Lesart der LXX erklären, denn δοῦλος wäre dann aus ursprünglichem φωνὴ δούλου verderbt.

19. Hier beachte wan wohl, dass nach der Rede Davids im Ausland leben so viel war wie fremden Göttern dienen. Dies hängt aber nicht damit zusammen, dass der Fremde dem Gott des Landes, in dem er lebte, bis zu einem gewissen Grade Verehrung zollen musste. Denn wenn der Israelit, in der Fremde lebend, bloss nach den väterlichen Institutionen nicht leben konnte, kam er sich schon wie ein Heide vor, weil nach altisraelitischer Anschauung die Nationalität ein wesentliches Element in der Religion bildete. Unter נחלת יהוה ist aber eigentlich Israel selbst zu verstehen, nicht sein Land, und in הסתפח liegt nach der Schlussbemerkung zu 2, 36 eine bescheidene Selbstgeringschätzung, denn מהסתפח בנחלת יהוה ist = sodass ich nicht als Geringster unter dem Volk leben kann, das JHVH zu seinem gemacht für ewig. Ueber נחלה sieh zu Ex. 34, 9.

20. Die Worte אל יפל דמי ארצה sind nicht recht verstanden worden, und daran ist der Ausdruck מנגד פני יהוה schuld, den man fälschlich rein räumlich fasst. נפל ארצה ist ein Idiotismus und heisst nicht in Betracht kommen, nicht berücksichtigt werden. פני יהוה ist = der Blick JHVHs. Danach ist der Sinn des Satzes wie folgt: möge mein Blut, wenn es vergossen werden sollte, nicht wie etwas Unbedeutendes und Geringfügiges den Blicken JHVHs sich entziehen. Dieser Sinn wird klar durch den zweiten Halbvers. Doch muss in diesem erst eine Emendation vorgenommen werden. Denn der Ausdruck פרעש אחד ist hier durchaus nicht am Platze, weil es danach keinen Kontrast gibt, da der פרעש und der קרא beide gleich unbedeutend sind, und die Tötung des erstern ebensowenig eine Sünde sein kann, wie die des letztern. LXX drücken נפשי aus, doch liegt dies graphisch zu fern. Ich vermute, dass der Text für פרעש אחד ursprünglich נפש אדם las. Das Subjekt zu ירדף ist unbestimmt und הקרא — Bedeutung unbekannt, aber jedenfalls ein jagbarer Vogel — als Objekt zu fassen. Dann ist der Sinn: denn der König von Israel macht Jagd auf ein Menschenleben, wie man

auf den Bergen den Korê jagt, das heisst, er macht sich aus meiner Verfolgung ebensowenig ein Gewissen, wie man sich aus der Jagd auf den Korê macht. Der Korê gehört wahrscheinlich zu den winzigen Vögeln, die für die Gärten und Felder eine Plage sind, sodass seine Erlegung als Wohltat für die Menschen angesehen wurde, wobei die Grausamkeit gegen das Tier nicht in Betracht kam. Manche der Neuern lesen כַּנֶּשֶׁר für כַּאֲשֶׁר, aber abgesehen, von dem zweifelhaften Hebräisch, das dadurch entsteht — denn es müsste statt dessen כִּרְדֹף הַנֶּשֶׁר אֶת הַקֹּרֵא heissen — hat der Vergleich danach keinen rechten Sinn.

21. חטאתי ist hier so viel wie: vergib mir. Ueber diesen Sinn des Ausdrucks sieh zu Ex. 9, 27.

23. Für ביד ist nach Targum, Vulg. und sehr vielen hebräischen Handschriften בְּיָדִי zu lesen.

XXVII.

1. עתה kann neben der unbestimmten, allgemeinen Zeitangabe יום אחד nur heissen: wie die Sachen jetzt stehen, das ist, solange ich in israelitischem Gebiete mich aufhalte. המלט drücken LXX nicht aus. Mir scheint umgekehrt, dass das Verbum fin. zu streichen ist. Dann ist המלט Inf. constr. und der Sinn des Satzes der: für mich ist nichts besser (hebräisch nichts so gut) als nach dem Lande der Philister flüchten. ונואש kann dann sehr gut Fortsetzung zu המלט sein.

3. Hier ist zu beachten, dass אשת נבל in dieser Verbindung nur so viel sein kann wie die gewesene Frau Nabals. Die Ausdrucksweise, wobei der Begriff „gewesen" nur aus dem Zusammenhang hervorgeht, ist dem Hebräischen eigen; vgl. zu Jos. 17, 15 und besonders zu Ex. 7, 12.

5. ערי השדה ist Bezeichnung für kleine und unbedeutende Städte, die keine Ringmauer haben. Solche Städte wurden im Kriege leicht eingenommen und zerstört. Die Wohnungen in solchen Städten waren daher blosse Lehmhütten, die kaum einen Wert hatten. Aus diesem Grunde werden die Wohnungen solcher Städte vom Gesetze nicht als Häuser, sondern als Feldbesitz betrachtet; vgl. zu Lev. 25, 31. Daher ערי שדה als Bezeichnung solcher Städte.

7. Für ימים וארבעה ist ארבעה zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von ים aus dem Vorhergehenden. Ueber ארבעה חדשים als Zeitangabe vgl. zu Ri. 19, 2. Beinahe

anderthalb Jahre hätte Davids wirkliches Treiben der Kenntnis des Achis sich nicht entziehen können; vgl. V. 10.

8. Die Worte כי הנה מעולם ישבת הארץ אשר מעולם sind stark verderbt, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

9. Für ויבא ist entschieden וַיָּבֵא zu sprechen; vgl. V. 11 להביא גת. Nur so, wenn Achis die Beute oder ein gut Teil davon erhielt, wird der Ausdruck והיה לי לעבד עולם in V. 12 erklärlich. Somit ist auch hier Ziklag der Ausgangspunkt für Davids Streifzüge. David bringt bloss die Beute nach Gath, um sie dem Achis zu geben. Und sonach fällt der Widerspruch weg, den Wellhausen und Stade zwischen V. 7—12 und V. 6 zu finden glauben.

10. Für אל lesen die Neuern אָן, aber dieses findet sich als Keri nur Hi. 8, 2 und dessen Gebrauch beschränkte sich wahrscheinlich auf die Poesie. Der Verfasser sprach das fragliche Wörtchen ohne Zweifel אֶל, und dahinter ist דָּוִד אָנָה irrtümlich ausgefallen.

11. Streiche das zweite לאמר. יגידו עלינו allein heisst, sie werden uns verraten; vgl. Hi. 36, 33. Andere lassen den Satz כה עשה דוד, den sie auf Davids wirkliches Treiben beziehen, von dem fraglichen לאמר abhängen. Aber danach müsste es עלי statt עלינו heissen. Bei gestrichenem לאמר bezieht sich der fragliche Satz auf Davids Vorschützung in V. 10, während וכה משפטו auf sein in V. 9 beschriebenes Verfahren hinweist. Ueber die Folge dieser beiden Sätze sieh zu 25, 3. Für וכה liest man besser וזה. Neben dem vorherg. כה ist diese Verschreibung leicht erklärlich. כה ist Adverb und kann als solches nicht gut Subjekt oder Prädikat in einem Satze sein.

XXVIII.

1. לצבא ist mir hier verdächtig, und ich vermute, dass man statt dessen לצאת oder לבא zu lesen hat. Jedes dieser beiden scheint mir besser als die Recepta, weil יצא להלחם sowohl wie בוא להלחם sich belegen lässt, vgl. 2 K. 19, 9. Neh. 4, 2 und 2 Chr. 35, 22, während נקבצו להלחם nirgends vorkommt.

2. שמר לראשי kommt nur hier vor. Der Ausdruck heisst nicht Leibwächter an meinem Hofe, denn dazu passt כל הימים nicht, sondern er ist so viel wie: zu meinem Schutze mir zur Seite kämpfend. Da ihm David versichert, dass er ausserordentliche Bravour zeigen wird, verspricht ihm Achis, dass er ihn, wenn diese Versicherung sich erfüllt, in der Schlacht stets an seiner Seite

wolle kämpfen lassen, was eine ehrenvolle Auszeichnung war. Schon deshalb, weil Achis von der Bravour Davids sich erst überzeugen muss, ehe er ihm diese Auszeichnung werden lässt, ist die gewöhnliche Fassung des Verbums in diesem Satze im Sinne des Präsens falsch. Ausserdem, wenn das Verbum hier im Sinne des Präsens gemeint wäre, müsste es שמתיך statt אשימך heissen.

3. Sieh zu 25, 1. Wegen der Einschaltung der Stücke dazwischen erhält hier die Erzählung von dem Besuche Sauls bei der Hexe eine zweite Einleitung. Aehnliches haben wir zu Num. 30, 2. 31, 3 nachgewiesen. ובעירו ist zu streichen. Das Wort entstand aus einer Variante zu הסיר im zweiten Halbvers, wofür irgendein Schriftgelehrter auf Grund von 2 K. 23, 24 בִּעֵר forderte.

8. Der Satz וילבש בגדים אחרים ist wahrscheinlich eine Glosse zu ויתחפש. Die Glosse ist an dieser Stelle erklärlich, weil der glossierte Ausdruck hier zum ersten Male sich findet. Dass Hithp. von חפש entweder überhaupt oder in demselben Sinne wie hier nicht im allgemeinen Gebrauch war, ersieht man aus 1 K. 14, 2, wo statt dessen ein anderes Verbum in Anwendung kommt. הוא oder עמו ist zu streichen, wahrscheinlich letzteres. לילה endlich ist nicht blosses Flickwort, sondern unerlässliche Zeitangabe; denn die Hexe operierte erklärlicher Weise nur bei Nacht.

10. Zu diesem Schwur bemerkt Rabbi Simon ben Lakisch: Saul, im Hause der Hexe bei JHVH schwörend, benahm sich wie eine Frau, die in den Armen des Buhlen bei dem Leben ihres Gatten schwört; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 26. Tatsächlich aber war der Schwur חי יהוה im gemeinen Leben blosse Redensart, und man dachte dabei ebensowenig an JHVH wie man im Deutschen beim frivolen Gebrauch von „göttlich“ und „gottvoll“ an Gott denkt.

12. Für שמואל ist mit Perles שאול zu lesen. Das Weib sah den Saul genauer an und erkannte in ihm den König. Daher ihr plötzlicher Schrecken. Die Korruption entstand hier unter dem Einfluss der obengenannten Midraschstelle, wo über die Erscheinung heraufbeschworener Geister allerlei gefabelt wird, eine Fabelei, die offenbar zum grössten Teil aus der biblischen Erzählung unter falschen Voraussetzungen deduziert ist. Nach dieser Fabelei glaubte man, das Weib habe Saul erkannt, weil der Geist Samuels in einer solchen Weise heraufkam, wie Geister nur wenn sie von einem König zitiert werden zu tun pflegen; vgl. zu V. 14.

13. Streiche כי, das dem Missverständnis des unmittelbar Vorhergehenden seine Setzung verdankt. Da man den Schrecken

des Weibes aus der Art, wie Samuel erschien, sich erklären zu müssen glaubte, schaltete man die begründende Partikel zum vermeintlichen bessern Verständnis ein. LXX, die אָמְרִי statt כי haben, verfolgen damit einen ähnlichen Zweck. Ueber אלהים wird gestritten, ob dieser Ausdruck hier einen Geist oder Gott ähnliches Wesen bezeichnen kann. Der Streit ist jedoch ein Streit um des Kaisers Bart, denn vor diesem אלהים ist איש einzuschalten und עֹלֶה für עלים zu lesen. Nachdem durch Dittographie aus dem Folgenden die Pluralendung am Partizip entstanden ist, wurde das dazu unpassende איש gestrichen.

14. ἄνδρα ὄρθιον, wodurch LXX איש זקן wiedergeben, hängt wohl wie Z. Frankel vermutet, mit der obenerwähnten rabbinischen Fabelei über die Erscheinung heraufbeschworener Geister zusammen. Denn man glaubte, dass nur ein von einem Könige zitierter Geist in natürlicher Position sich sehen lässt, während die Geister in andern Fällen in umgekehrter Stellung, das heisst, mit den Füssen nach oben, erscheinen. Daher die Konjektur der LXX. Die Dolmetscher konjizierten aber זָקֻף als Partizip pass. für זקן, nicht זָקֵף wie allgemein vermutet wird. Denn זקף ist im Bibl.-aram., wie auch im Syr. und Rabbinischen ein transitives Verbum.

16. Für ויהי ערך ist wahrscheinlich zu lesen וַיַּעַזְבְךָ = und hat dich im Stiche gelassen. Andere lesen עם רעך, doch passt עם zum vorherg. מעליך nicht.

17. לרעך ist hier in dem zu 15, 28 angegebenen Sinne zu verstehen. An dieser Stelle kann der fragliche Ausdruck um so weniger in dem sonstigen Sinne gefasst sein wollen, da ihm לדוד als Apposition folgt. Denn, wie schon früher bemerkt, kann רֵעַ wohl den Nächsten im allgemeinen bezeichnen, aber nicht eine bestimmte andere als die in Rede stehende Person.

18. הדבר הזה hat Wellhausen missverstanden, und dieses Missverständnis veranlasste ihn, am Schlusse des Verses הזה zu streichen, weil das hier gemeinte „Heute“ so viel sei wie der morgende Tag. Tatsächlich aber weist הדבר הזה nicht auf den Tod Sauls Tags darauf hin, sondern auf das Unterlassen JHVHs, ihm durch das Orakel oder sonstwie Bescheid zu geben, worüber Saul in V. 15 klagte.

20. An וימהר ist nichts zu ändern. Der Ausdruck besagt aber nur, dass das Niederfallen Sauls sofort nach Samuels Rede geschah, nicht aber dass Saul sich beeilte und es beschleunigte. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 48, 16 und Pr. 6, 18, wo מהר

von Sachen gebraucht ist, denen doch keine Absicht zugeschrieben werden kann.

22. Ueber das bescheidene פת לחם, obgleich nach V. 24 zu frischgebackenen Brotkuchen ein feiner Kalbsbraten in reichlichem Masse serviert wurde, sieh zu Gen. 18, 4.

24. Ueber die für den König frisch gebackenen Brotkuchen sieh zu Deut. 16, 3.

XXIX.

1. Für בָּעַיִן las der Text ursprünglich בְּעֵין, und das nomen rectum ist irrtümlich ausgefallen, aber schwerlich war es דוד, das LXX zum Ausdruck bringen. Mit blossem עין wäre על gebraucht, nicht ב.

2. סרני פלשתים, eigentlich die Gaue der Philister, bezeichnet hier die von diesen Gauen gestellten Mannschaften. למאות ולאלפים ist = nach Kompagnien und Regimentern geordnet. Die Erklärer, die unter סרנים hier Fürsten verstehen, sind gezwungen die Präposition in למאות ולאלפים im Sinne von „mit“ zu fassen, welchen Sinn aber ל nie und nimmer haben kann.

3. Für שנים ist mit den meisten der Neuern שנתים zu lesen Wellhausen liest ימים שְׁנַיִם und fasst dieses im Sinne von „zwei Jahre“, wofür aber der Ausdruck absolut unhebräisch ist.

7. Für תעשה ist ohne Zweifel אעשה zu lesen. Dass David selber auf eigene Faust dem Willen der Fürsten oder Heerführer der Gaue der Philister sich widersetzen würde, war völlig ausgeschlossen. Achis als König hätte allerdings gegen deren Ansicht entscheiden können, aber dann würde er etwas getan haben, was ihnen missfallen hätte, und das wollte er nicht.

8. Man erhält hier den Eindruck, dass es David mit seinem Wunsche, mitzuziehen, wirklich ernst war, sonst hätte er statt darauf zu dringen froh sein müssen, dass ihm dieser Wunsch versagt wurde. David mochte in diesen Krieg mitziehen wollen, in der Hoffnung, dass es ihm gelingen würde, Saul zu töten und so auf den Thron zu gelangen. Zwar hatte David frühere Gelegenheiten, Saul zu töten, unbenutzt gelassen, aber nur aus Gründen der Klugheit. Denn, wenn er Saul in der Höhle getötet oder als er sich zu ihm Nachts ins Lager gestohlen, während er in tiefem Schlaf lag, so wäre dies eine Mordtat gewesen, die ihm die Gunst des Volkes gekostet hätte; vgl. zu 25, 28. Anders aber würde die Sache gelegen haben, wenn David als Vasall des Königs der Phi-

lister wie gezwungen mit diesem in die Schlacht gezogen wäre und den Saul erschlagen hätte. Denn dann würde der Täter unentdeckt geblieben sein, und selbst wenn er bekannt geworden wäre, hätte man die Tat israelitischerseits als unbeabsichtigt gedeutet und verziehen. Für einen Mann, der ein Menschenleben opfern konnte, bloss um sich ein Weib zu verschaffen — vgl. 2 Sam. 11, 15 — ist in einem Falle, wo für ihn nichts weniger als ein Thron auf dem Spiele steht, eine solche Kalkulation keineswegs zu viel.

9. Für ידעתי ist höchst wahrscheinlich ידעתָּ zu lesen. Die Recepta gibt keinen befriedigenden Sinn. כי טוב וגו׳ heisst für uns nicht mehr als: dass ich mit dir sehr zufrieden bin; vgl. 1 K. 18, 24 טוב הדבר, wodurch die Zufriedenheit mit einem Vorschlag ausgedrückt wird, und sieh zu 1 K. 2, 42.

10. Für das zum Teil unhebräische השכם בבקר ועבדי אדניך ist entschieden zu lesen שֵׁב עד הבקר אתה ואנשיך; vgl. V. 11.

XXX.

1. נגב ohne Artikel und ohne nähere Bestimmung kann nicht richtig sein. Es ist daher hinter dieses Wort כָּלֵב einzuschalten und V. 14 נגב כלב zu vergleichen.

6. מרה נפש כל העם heisst die ganze Mannschaft war in der tiefsten Verzweiflung. Dabei kommt es hier hauptsächlich darauf an, dass die Leute in diesem Zustande wie rasend waren und darum fähig, irgend etwas Schreckliches zu tun; vgl. zu Ri. 18, 25.

9. Der Satz והנותרים עמדו, der im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden unverständlich ist und V. 10 vorwegnimmt, ist zu streichen.

15. אם תמיתני kann nicht für alle Fälle gemeint sein, da der Bursche daran nicht denken konnte, dass David, der gegen ihn so freundlich gewesen war, ihn ohne besonderen Grund töten würde. Wie ואם תסגירני וגו׳ für den Fall berechnet ist, dass es dem Redenden gelingen wird, David zu der gewünschten Schar zu führen, so hat man bei אם תמיתני an den widrigen Fall zu denken. In letzterem Falle fürchtet der Bursche, dass ihn David aus Aerger töten möchte; vgl. 1 K. 18, 12. Die Schlussworte heissen danach: so will ich versuchen, dich zu der Schar zu bringen. Die Auslieferung an den Herrn verbat sich der Sklave, weil David, der ihm über sich nichts gesagt hatte, auch ein Verbündeter jener Schar sein konnte.

17. למחרתם ist wegen seines Suff. Pl. nicht nur hier, sondern überhaupt unmöglich, da מחרת seiner Bedeutung nach nur zu einem

einzigen Tage in Beziehung gebracht werden kann. Man lese dafür ויחרימם. Andere lesen לְהַחֲרִמָם, was aber in diesem Zusammenhang syntaktisch falsch wäre. נער ist hier = Packknecht. Während ihre Herren gekämpft, hatten die Packknechte die Kamele bestiegen und waren so entkommen.

19. ומשלל drücken LXX aus vor ועד בנים ובנות, welches Verfahren die meisten der Neuern befolgen. Mir aber scheint, dass ועד vor כל zu streichen ist. Dann ist der Sinn: und von der Beute fehlte nichts, das usw. Das zweite להם bezieht sich ebenso wie das erste nicht auf die Amalekiterschar, sondern auf die Leute Davids. Ueber לקח mit ל der Person, der das Objekt genommen wird, vgl. Ri. 17, 2.

20. כל הצאן והבקר bezeichnet sichtlich das Vieh der Amalekiter, doch scheint mir der Ausdruck dafür zu unbestimmt, weshalb ich den Wegfall einer nähern Beschreibung vermute. Der Text ist hier auch sonst nicht in Ordnung, denn für נהגו לפני hat man mit allen Neuern nach LXX וינהגו לפניו zu lesen. Die Beute ging im Triumphzuge dem Siege voran; vgl. Jes. 8, 4 und sieh zu Jes. 40, 10 und 2 Chr. 28, 14.

21. Auch hier ist der Text im zweiten Halbvers nicht richtig überliefert. Man lese ויגשו אל דוד ואל העם וישאלו.

22. רע sowohl wie בליעל heisst hier nichts Schlimmeres als missgünstig, respekt. Missgunst; vgl. über ersteres 25, 3 רע מעללים und über letzteres 25, 25 איש הבליעל, beides mit Bezug auf einen Menschen gebraucht, dem nichts Böseres nachgesagt wird, als dass er nichts gern hergab. Zu בליעל lässt sich auch Deut. 15, 9 vergleichen. Für עמי ist nach drei der alten Versionen עמנו zu lesen. Wellhausen meint, der Sing. sei hier echt hebräisch, aber er irrt. Ein ganzes Volk, ein ganzer Stamm oder auch eine beträchtliche Gesamtheit desselben Stammes können im Hebräischen von sich im Singular reden, aber nicht eine Handvoll zusammengelaufener Leute aus verschiedenen Stämmen wie die, aus denen diese Mannschaft Davids zusammengesetzt war; vgl. 22, 2. Wellhausen verweist auf 2 Sam. 21, 4, allein dort sprechen die Gibeoniter als Gemeinschaft derselben fremden Abstammung innerhalb Israels.

23. Auch hier liegt der Text im Argen. Für אחי את drücken LXX אַחֲרֵי aus, was alle Erklärer richtig herstellen. Aber damit ist nicht viel geholfen, denn offenbar ist hier auch etwas ausgefallen, das Objekt zu נתן war, und das nach Vermutung sich nicht ermitteln lässt. Bei וישמר אתנו denkt David nicht an die Mannschaft selbst,

sondern an ihre Weiber und Kinder, die in den Händen der Amalekiter in grosser Gefahr gewesen waren.

26. Für לרעהו lesen die Erklärer nach LXX לעריהם, was wohl plausibel ist. Doch ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ersteres als durch Dittographie aus dem folgenden לאמר entstanden zu streichen ist. Ueber ברכה sieh zu Gen. 33, 11. Hier wird das Geschenk ברכה genannt, weil dasselbe den Empfängern als Vorläufer von Davids Besuch gelten soll; vgl. 2. Sam. 2, 1. 2.

XXXI.

2. Sprich וַיַּדְבִּקוּ und sieh zu 1 Chr. 10, 2. Die massoretische Vokalisierung des Wortes ist unkorrekt. Möglicher Weise beruht die Vokallosigkeit des ב nur auf einem Schreibfehler, denn anderswo hat der zweite Radikal in dergleichen defektiv geschriebenen Hiphilformen den ihm zukommenden Vokal; vgl. V. 9. 2 Sam. 6, 3. 1 K. 5, 31. 2 K. 2, 11. 8, 20 und öfter.

3. Der erste Satz ist als Folge des Vorhergehenden und mit Bezug auf Sauls Person zu verstehen. Die drei Söhne Sauls, die ihm zur Seite gekämpft hatten, waren ihm ein Schutz gewesen; nachdem diese aber gefallen waren, blieb er in der Schlacht ohne besondere Deckung und wurde daher von allen Seiten stark bedrängt und vielfach angegriffen. וימצאהו ist im Sinne von „treffen" zu verstehen; vgl. zu 23, 17. Die Schützen trafen Saul mit dem Bogen. Wellhausens Einwand, dass es „mit dem Pfeile" heissen müsste statt „mit dem Bogen" ist pedantisch und verrät geringe Belesenheit im A. T., denn auch Hi. 20, 24 ist von dem einen Menschen durchbohrenden Bogen die Rede, und sein Zweifel darüber, dass מצא überhaupt die Bedeutung „treffen" haben kann, in Anbetracht von Deut. 19, 5 unbegreiflich. אנשים streichen die meisten Erklärer, weil der Ausdruck in der Parallelstelle 1 Chr. 10, 3 fehlt. Mir aber erscheint es wahrscheinlicher, dass der Chronist dieses Wort aus Unverständnis wegliess, als dass es hier in unerklärlicher Weise in den Text geraten ist. Ich vermute, dass in dem Wort ein Adverb mit der Endung ôm oder âm von dem Stamme אנש steckt, dessen Partizip pass. in den Propheten und der Poesie häufig ist, und von dem Niph. auch in der Prosa sich findet; vgl. 2 Sam. 12, 15. Die Bedeutung dieses אנש ist offenbar nicht „schwach sein", wie die Lexika angeben, sondern gefährlich sein, denn nur das passt z. B. Jer. 17, 16 und Hi. 34, 6. אָנֻשֹׁם oder אָנֻשָׁם konnte daher sehr gut gefährlich oder fatal heissen. Dass der Aus-

druck sonst im A. T. nicht vorkommt, verschlägt nicht viel. Auch das Substantiv תשורה z. B. findet sich nur in unserem Buche. Im zweiten Halbvers ist das Verbum וַיָּחֶל oder וַיֵּחָל zu sprechen, als Kal. respekt. Niph. von חלה; vgl. LXX, die das Wort ἐτραυματίσθη wiedergeben. ויחל מאד ist = und er wurde sehr schwach oder krank; vgl. die Bemerkung der Massora: ... ט׳ בקריאה וסימנך ויחל נח איש אדמה ויחל מאד מהמורים מן היורים דדברי הימים תרין בתראי לישן חולי. מהמורים endlich ist zu streichen. Dieser Zusatz beruht auf Verkennung des vorhergehenden Verbums. Diejenigen Erklärer, die mit Wellhausen וַיָּחֶל und מהמורים beibehalten und den Satz widergeben „und es erfasste ihn grosse Angst vor den Schützen", vergessen oder wissen nicht, dass „erbeben" oder „von Angst erfasst werden" hebräisch nicht durch Hiph. von חיל, sondern durch dessen Kal ausgedrückt, und dass die Person, vor der man Angst hat, durch מפני oder, minder klassisch, durch מלפני, aber niemals durch blosses מן bezeichnet wird; vgl. Deut. 2, 25. Jer. 5, 22. Joel 2, 6. Ps. 96, 9. 114, 7. 1 Chr. 16, 30. — 1 Chr. 10, 3, unsere Parallelstelle, kann nichts beweisen. Von einer Furcht vor den Pfeilen der Bogenschützen kann hier auch kaum die Rede sein. Denn Saul fürchtete ja nicht den Tod, sondern, wie wir gleich darauf erfahren, Spott und Qual bei lebendigem Leibe, weshalb er auch vorzog, sich ins Schwert zu stürzen.

4. ודקרני kann nicht richtig überliefert sein, denn seine Leiche konnte Saul durch seine Massregel vor Misshandlung nicht schützen. 1 Chr. 10, 4 fehlt das fragliche Wort, weshalb es gewöhnlich auch hier gestrichen wird. Ich vermute jedoch, dass dafür ולקחני zu lesen ist. Dieses hatte aber keine selbständige Bedeutung, sondern diente lediglich dazu, die Handlung des folgenden Verbums vorzubereiten.

6. גם כל אנשיו stimmt nicht zu V. 17, wo neben dem Tode Sauls und seiner Söhne nur von der Flucht des Heeres, nicht von dessen Vernichtung die Rede ist. Auch kann jemandes אנשים nur eine kleine Mannschaft bezeichnen, nicht aber ein bedeutendes Heer, wie man es sich hier denken muss. Der Ausdruck, der in LXX fehlt, ist als späterer Zusatz, gemacht mit Rücksicht auf 28, 19, zu streichen.

9. Für וישלחו wollen manche Erklärer וַיְשַׁלְּחוּ lesen, doch ist, selbst wenn das Objekt nicht Kopf und Rüstung Sauls sind — was aber keineswegs sicher steht — nur Piel richtig, und zwar wegen der vielen Gemeinden der Philister, zu denen die Boten gesandt wurden; vgl. den Gebrauch von Pual dieses Verbums Obad. 1, 1.

Für בית dagegen ist nach 1 Chr. 10, 9 את zu lesen und dieses als nota acc. zu fassen. Die Korruption ist hier unter dem Banne von בית עשתרות im folgenden Verse entstanden.

10. An תקעו ist nichts zu ändern. Das von Lagarde dafür vorgeschlagene und von allen Neuern angenommene הֹקִעוּ = hingen auf passt hier nicht, weil dieses Hiph., dessen Bedeutung unsicher ist, nur mit Bezug auf einen lebenden Menschen gebraucht werde kann.

11. Streiche das bei der Konstruktion des zweiten Halbverses unmögliche אליו. Der zu streichende Ausdruck ist durch vertikale Dittographie aus כליו im vorhergehenden Verse entstanden.

12. Für ויבאו ist entschieden nach 10, 12 ויָבִאוּ als Hiph. zu sprechen und das Objekt dazu aus dem Vorhergehengen zu entnehmen.

13. Die Endung â in ביבשה bezeichnet den casus obliquus, der von der Präposition abhängt; vgl. zu Gen. 1, 30.

2 SAMUEL.

I.

1. Da עמלק sonst mit dem Artikel nicht vorkommt und als Eigennamen ihn auch schwerlich haben kann, so ist für העמלק hier העמלקי zu lesen. Wellhausen schwankt zwischen העמלקי und עמלק ohne Artikel, doch wäre letzteres an dieser Stelle nicht richtig. Denn עמלק ist Bezeichnung für das gesamte Volk dieses Namens, David aber hatte bloss eine Schar Amalekiter besiegt, und diese kann nur durch עמלקי bezeichnet werden. Statt des gewöhnlichen יוֹמַיִם ist hier die Verbindung ימים שנים gewählt wegen ביום השלישי im folgenden Verse, das sich dabei besser ausnimmt.

4. Hier ist die Konstruktion im zweiten Halbvers verkannt worden. Man nimmt allgemein an, dass אשר an dieser Stelle, wie sonst das sinnverwandte כי, direkte Rede einführt. Das ist jedoch nicht wahr. Denn diese Funktion ist unserer Partikel nicht eigen. Tatsächlich fasst אשר hier die damit eingeleiteten Worte zu einer Einheit zusammen, und der so zum Substantiv gewordene Satz bildet das Subjekt eines Satzes, zu dem הדבר aus dem Vorhergehenden als Prädikat zu supplizieren ist. Die Frage Davids lautete מה היה הדבר und darauf ist die Antwort des Burschen אשר גם וגו׳ הוא הדבר אשר היה. Ueber die Konstruktion vgl. zu 1 Sam. 15, 20. וימותו fehlt in LXX Luc. und Syr., allein ohne dieses würde sich ... וגם מתו nicht gut ausnehmen. Ueber וימותו neben נפל vgl. 2, 23. Von den Söhnen Sauls wird hier nur Jonathan genannt, obgleich nach 1 Sam. 31, 2 deren dreie in der Schlacht gefallen waren, weil das Interesse Davids neben Saul in Jonathan zentriert.

5. איך ידעת heisst es hier, nicht במה ידעת nach Gen. 15, 8, weil letzteres nach dem von einer andern Person beigebrachten Beweis fragen würde, der zur Ueberzeugung des Subjekts geführt, während David nach einer Ueberzeugung durch den eigenen Augenschein fragt.

6. Die Abweichung des folgenden Berichtes von der Angabe 1 Sam. 31, 3. 4 erklärt Cornill (Königsberger Studien 1, 54 ff.) durch die Annahme, dass die Erzählung des Amalekiters eine Flunkerei sei, die er dem David vormachte. Dies ist sehr plausibel, da der Mann David gegenüber sich als Faktor bei dem Tode Sauls darstellen konnte, lediglich weil er dadurch eine grössere Belohnung für seine Botschaft zu erzielen hoffte. נקרא נקריתי kann nur heissen „ich kam zufällig“, aber auf ein Schlachtfeld gerät kein Mensch zufällig während die Schlacht im Gange ist. Ich vermute daher, dass hier Worte ausgefallen sind, die ein passenderes Komplement für נקרא נקריתי enthielten, bin jedoch nicht imstande, eine Emendation vorzuschlagen. Für das unmögliche ובעלי lese man ועלי. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von ב aus dem Vorhergehenden. עלה heisst in der spätern Sprache unter anderem ein Ross besteigen; vgl. zu Jer. 46, 9. Danach kann עלי הפרשים sehr gut die Berittenen, die Reiterei bezeichnen. Der Ausdruck ist der Deutlichkeit wegen gewählt, weil blosses פרשים sowohl Reiter als auch Rosse bedeuten könnte.

8. Dieser Vers ist zu streichen. Die zweite Vershälfte war, wie das Kethib ויאמר deutlich zeigt, anfangs eine Variante zu V. 13 b. Als solche stand sie natürlich am Rande, wurde aber später für ausgelassenen Text verkannt und drang sonach hier ein, nachdem sie vornen dem Sinne nach ergänzt wurde. Dem Saul konnte in dem Augenblick, wo er den Tod suchte, nichts daran gelegen sein, wer ihn ihm gab.

9. Was שבץ bedeutet, lässt sich nicht sagen, jedenfalls aber etwas, woran man stirbt, aber nicht sofort. Darum bittet Saul den Amalekiter, ihm den Garaus zu machen; sieh zu Ri. 9, 54. Der zweite Halbvers heisst: denn solange ich noch lebe. Den mit diesen Worten angefangenen Satz bringt Saul nicht zu Ende, denn er war inzwischen zusammengebrochen; vgl. V. 10 אחרי נפלו. Vollendet würde der so begonnene Satz lauten: denn solange ich noch lebe sollen diese Unbeschnittenen mit mir ihren Mutwillen nicht treiben; vgl. 1 Sam. 31, 4. Ein anderes Beispiel von einem abgebrochenen Satze werden wir weiter unten 13, 16 finden. Ueber כל עוד = solange sieh zu Hi. 27, 3.

10. Für ואצעדה ist wohl והאצעדה zu lesen, da der Artikel bei diesem Nomen schwerlich entbehrt werden kann.

11. וגם ist hier so viel wie: und ein Gleiches taten; vgl. 1 Sam. 28, 23 und besonders hier 19, 41.

12. Da עם יהוה begrifflich von בית ישראל nicht verschieden ist, so muss man nach LXX יהודה für יהוה lesen. Ueber die Verbindung עם יהודה vgl. 19, 41. 2 K. 14, 21. Jer. 25, 1. 2. An diesen Vers schloss sich ursprünglich V. 17 an. Alles dazwischen ist ein späterer Einschub. 4, 10 setzt allerdings diesen Einschub bereits voraus.

13. Auf אי מזה אתה gibt איש גר עמלקי אנכי schwerlich eine Antwort. Ich vermute daher, dass man עַם vor אתה einzuschalten hat. Ueber אי מזה עם vgl. Jona 1, 8. Die Verbindung ist sehr selten, weshalb das Substantiv fälschlich עִם gelesen und als widersinnig weggelassen wurde. Ueber die Variante zum zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu V. 8. Für בן איש גר עמלקי, das ihm zu weitschichtig erscheinen mochte, forderte der Autor jener Variante blosses עמלקי, doch nur aus Unverständnis. Denn wäre der Bursche ein in seiner eigenen Heimat oder sonstwo im Auslande wohnender Amalekiter gewesen, so würde er für seine Tat nicht mit dem Tode bestraft worden sein. Als Nichtisraelit dagegen, der im Lande Israel, wonicht geboren, so doch erzogen wurde — denn weniger als das kann בן איש גר nicht heissen — und darum einerseits wohl wusste, wie heilig unter den Israeliten die Person des Gesalbten JHVHs ist, andererseits als Schutzbürger die Verpflichtung hatte, dieser Heiligkeit mit entsprechender Scheu zu begegnen, verdiente er die höchste Strafe.

16. פיך ענה בך heisst: dein eigenes Geständnis klagt dich an. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Ex. 20, 16.

18. Hier schrieb der Verfasser selber nur ויאמר, das er ויאמר sprach, und das das folgende Klagelied einleiten sollte. Der Rest des Verses ist ein späterer Einsatz, und dieser fordert für ויאמר die überlieferte Aussprache und die Bedeutung „und befahl." Für das widersinnige קשת ist wahrscheinlich כִּי קָשְׁתָה zu lesen und dieses als Begründung des Vorhergehenden zu fassen. David befahl, mit den Judäern das Klagelied einzuüben, denn es war sehr schwierig, das heisst, gar nicht leicht auswendig zu lernen. Danach fand schon der Autor dieses Einsatzes den Text des Liedes nicht in Ordnung, denn nur ein verderbter Text konnte das Auswendiglernen der kurzen Komposition erschweren. Ueber die angenommene Bedeutung von קשה vgl. Ex. 18, 26.

19. Gleich hier ist der Text heillos korrumpiert. הצבי = die Zier ist ohne nähere Bestimmung nicht möglich, und הֶעָצְבִּי, wie

manche lesen wollen, viel zu schwach, von der zu ישראל unpassenden Femininform abgesehen.

21. Dem Ausdruck ושדי תרומות steht man ratlos gegenüber. Vielleicht ist für ושדי nach Targum וְאַל דֵּי zu lesen. Danach wäre der Sinn der: und möge auf euch nicht so viel wachsen, wie die Abgaben an den Priester. Dass עליכם sonach mit Bezug darauf den Begriff der Ruhe und mit Bezug auf das Vorhergehende den Begriff der Bewegung ausdrückt, verschlägt nicht viel; denn der Rhythmus ist nur fürs Ohr. Uebrigens soll Obiges nur als schwacher Versuch gelten, diesen äusserst schwierigen Ausdruck zu erklären. Im zweiten Halbvers ist für שם נגעל mit anderer Wortabteilung שֶׁמֶן גָּעַל zu lesen und שמן als Objekt des Verbums zu fassen. געל heisst eigentlich eine absorbierte Flüssigkeit wieder von sich geben; vgl. zu Hi. 21, 10. Hieraus entsteht erst der Begriff „etwas, das man früher mochte, verabscheuen." An dieser Stelle ist das Verbum in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht und der Sinn des Satzes der: denn der Schild der Helden spie sein Oel aus. Wo dieses geschah, geht daraus hervor, dass den Bergen von Gilboa dafür geflucht wird. Nur dazu passt das letzte Glied, und nur bei dieser Fassung erklärt sich die Art des Fluches, denn sie entspricht dann der Art der Schuld. Weil die Berge von Gilboa es zugaben, dass der Helden Schild sein Oel ausspie und ihnen gleichsam zur Wässerung zuführte, darum sollen sie fürderhin mit Tau und Regen nicht gewässert werden. Ueber das Entsprechende zwischen dem Fluche und der fluchwürdigen Tat sieh zu Jer. 20, 17. Selbstverständlich sind die Worte bildlich zu verstehen und „der Schild der Helden spie sein Oel aus" so viel wie: er hat sich nicht bewährt. Wie immer aber man diesen zweiten Halbvers fassen mag, er setzt voraus, dass Saul in der Schlacht durch Feindes Hand fiel, und steht darum sowohl zu V. 6—10 als auch zu 1 Sam. 31, 4 b in Widerspruch.

23. Das Partizip Niph. hat reziproke Bedeutung; sonst würde es האהובים statt הנאהבים heissen.

24. Für עדנים, das unmöglich Kleidung bezeichnen kann, ist entschieden קְדָנִים oder סדינים zu lesen. LXX drücken עֲדִיָּךְ aus, aber dazu passt המלבישכם nicht. Ausserdem ist vom Geschmeide erst im folgenden Versglied die Rede.

25. בתוך המלחמה ist nicht völlig klar, aber nicht notwendig unrichtig. Im Gegensatz zu גבורים kann der fragliche Ausdruck so viel heissen wie: unter den gewöhnlichen Kriegern, eigentlich

unter solchen, die nicht Helden waren; sieh zu Gen. 3, 2 und die Schlussbemerkung zu Ex. 28, 1. Im zweiten Halbvers ist für במותיך חלל vielleicht zu lesen מוּתָךְ אֱלִיל.

26. אהבתך allein ist = deine Liebe zu mir, und לי hat man mit dem Verbum zu verbinden. כלי מלחמה bezeichnet nicht die Krieger oder Helden, sondern ist wörtlich zu verstehen und ויאבדו im Sinne von „und haben sich als nutzlos erwiesen“; vgl. zu V. 21 b.

II.

2. Ueber אשת נבל = die ehemalige Frau Nabals sieh die Bemerkung zu 1 Sam. 27, 3.

3. Streiche nach LXX העלה דוד und lies והאנשים für ואנשיו. Zu letzterem passt אשר עמו nicht; vgl. 3, 20 b. האנשים ist dann ein weiteres Subjekt zum Verbum des vorhergehenden Verses.

4. אשר streichen manche, und andere setzen dieses Wort unmittelbar hinter לאמר, jedoch ohne es begreiflich zu machen, wie dasselbe in den Text überhaupt oder an seine jetzige Stelle kam. Mir scheint, dass hinter אשר etwas ausgefallen ist, das die Jabesiter näher beschrieb, etwa הושיעם שאול מיד נחש העמוני; vgl. 1 Sam. 11, 1—11. Es muss hier von dem die Rede gewesen sein, was Saul für die Jabesiter getan hatte, denn in seiner folgenden Botschaft an sie spielt David darauf an; sieh zu V. 6.

6. Weil הזאת mit dem futurischen אעשה sich nicht zu vertragen scheint, lesen alle Neuern mit Wellhausen תחת für das hinzeigende Fürwort. Aber dann ist der Artikel in הטובה unerklärlich, auch ist nicht klar, wie David sein Auftreten als Vergelter der Tat, welche die Jabesiter an Saul getan, verstanden wissen will. Tatsächlich aber ist זאת hier im Sinne von „talis“ gebraucht, und אשר steht adverbiell im Acc. Der Sinn des Ganzen ist danach der: auch ich bin bereit, euch einen solchen guten Dienst zu erweisen, wie der, um dessentwillen ihr dies getan habt. Gemeint ist die Rettung vor dem Ammoniter Nahas, welche die Jabesiter Saul verdankten; vgl. 1 Sam. 11, 4—11 und sieh hier zu V. 4. Wir freilich erwarten danach am Schlusse תחתיה oder dergleichen, der Hebräer aber vermisst hier ein solches Komplement nicht; vgl. z. B. Ex. 4, 28 und besonders Gen. 30, 18 שכרי אשר נתתי.

7. תחזקנה ידיכם וגו׳ ist so viel wie: verliert den Mut nicht, denn es ist euch durch Sauls Tod nicht aller Schutz genommen. וגם drückt, wie öfter, das Moment des Entsprechenden zwischen Ur-

sache und Wirkung aus. Denn der Sinn ist: weil Saul, euer Gebieter, gestorben ist, haben die Judäer mich zum König gesalbt.

8. ויעברהו ist von einer permanenten Uebersiedlung zu verstehen, denn Esboseth oder Esbaal hatte von nun an seinen ständigen Sitz in dem hier genannten Mahanaim; vgl. V. 29. Diese Uebersiedelung, für die der Verfasser keinen Grund angibt, erklärt sich aus dem zu Gen. 11, 30 angeführten Volksglauben. Saul selber hatte auch als König in Gibea, seiner Vaterstadt, seinen Sitz gehabt. Als aber seine Karriere so unglücklich endete und sein Sohn ihm nachfolgen sollte, wechselte man die Residenz, indem man sich von dem Wechsel mehr Glück versprach.

9. Nach der vorhergehenden Spezifizierung heisst das allgemeine ועל ישראל כלה und über den Rest des israelitischen Volkes. Ueber diesen Gebrauch von כל sieh Lev. 4, 7.

10. ושתים שנים ist für „zwei Jahre ohne Unterbrechung“ schwerlich richtig, denn es müsste dafür שנתים heissen: vgl. zu Gen. 11, 10. Eine beträchtliche Anzahl von Handschriften bietet שנה für שנתים, doch ist der Sing. neben שתים ungrammatisch. Ich vermute aber, dass der Text ursprünglich las **ושתַים עשרה שנה**; sieh die folg. Bemerkung.

11. Bei der im Vorhergehenden ausgesprochenen Vermutung bietet die Zeitangabe hier Schwierigkeit. Denn nach 4, 8 hatte David zur Zeit, als Esboseth ermordet wurde, seine Residenz noch in Hebron, was aber, wenn Esboseth zwölf Jahre regierte nach der Zeitangabe hier nicht möglich ist. Doch wäre dies nicht die einzige chronologische Inkonzinnität im A. T.

13. Für ויפגשום על ist mit veränderter Wortabteilung **ויפגשו** **מֵעַל** zu lesen. In der späteren Sprache ist **מֵעַל** und sogar **מעל ל = על**; vgl. Mal. 1, 5. Ps. 108, 5. Neh. 3, 28. Eccl. 5,7 und 2 Chr. 13, 4. Durch יחדו als Komplement erhält das Verbum reziproke Bedeutung. Andere behalten ויפגשום על bei und streichen יחדו, wobei es jedoch unerklärlich bleibt, auf welche Weise letzteres in den Text kam.

15. ויעברו heisst sie rückten aus, nicht sie gingen hinüber, wie man gewöhnlich wiedergibt, denn wenn jede der beiden Parteien von ihrer Seite des Teiches nach der entgegengesetzten hinübergegangen wäre, würden sie ja wie früher durch das Wasser von den Gegnern getrennt gewesen sein.

16. Für הצרים lesen manche Erklärer nach LXX **הַצֻּלִים**, andere **הַצְּדִים**. Das Richtige ist jedoch, wie ich schon im Jahre 1900

in meinem hebräischen Werke dargetan habe, הַצָּדִים, Pl. von צַד. Die Stätte des Kampfes wurde danach so benannt nach ואיש חרבו בצד רעהו.

20. Gewöhnlich lautet die Antwort auf eine solche Frage אני, vgl. Gen. 27, 24 und Ri. 13, 11; hier aber ist das nach der Bemerkung zu Gen. 15, 1 gewichtigere אנכי gebraucht, weil der Redende damit sagen will, Ich bin's, dem du nicht entkommen kannst.

21. Asahel soll einem der Gegner die Rüstung abnehmen, damit es aussieht, als hätte er ihn erschlagen und die Verfolgung somit nicht fruchtlos gewesen.

23. Für באחרי החנית ist בחנית zu lesen. Die Korruption entstand durch Dittographie. Andere lesen אַחֹרַנִּית für באחרי החנית, allein Adverbien dieser Form beschreiben sonst nur die Gangart; vgl. zu 1 Sam. 15, 32. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass Abner zu seinem Gegner gesprochen hatte und ihm schliesslich den tötlichen Stoss versetzte, ohne sich gegen ihn umgewendet zu haben. Endlich ist das Vorkommen von חנית in diesem Satze durch das folg. ותצא החנית so gut wie sicher. תחתו heisst nicht auf jener Stelle, sondern auf der Stelle, d. i. sofort. Die Massora ahnte das, weshalb sie hier im Unterschied von 3, 12 die defektive Schreibart des Suff. nicht korrigiert. Denn dieses Suff. ist erstarrt und bedeutungslos wie in יַחְדָּו; vgl. zu Gen. 13, 6. Den zweiten Halbvers hat man neuerdings für den Zusatz eines Lesers erklärt, angeblich, weil er den Zusammenhang störe. Tatsächlich aber fördert gerade dieser Satz den Zusammenhang, denn der Sinn ist der: allen andern, an der Stelle, wo der überaus tapfere Asahel gefallen war, angelangt, sank der Mut und sie gingen nicht weiter; aber Joab und Abisai, die Brüder des gefallenen Helden, setzten die Verfolgung fort, um seinen Tod zu rächen.

25. אגדה ist = eine dichtgedrängte Schar, daher Phalanx. Die Stellung auf dem Gipfel der Höhe erklärt sich daraus, dass Abner, seinen Gegner in einer Entfernung anreden und doch von ihm gehört werden will; sieh zu Ri. 9, 7.

26. Wie schon zu 1 Sam. 15, 29 bemerkt wurde, ist נצח ein hochpoetisches Wort und kann in der gemeinen Prosa nicht vorkommen. Für הלנצח lese man daher הַלְצַחֵק; vgl. Ex. 32, 6. Der Sinn ist danach: soll zum Spiele, das heisst zum Zeitvertreib, das Schwert wüten? Abner, der zum Spasse den Kampf vorgeschlagen hatte, vgl. V. 14, versichert jetzt, dass es nicht in seiner Absicht lag, denselben so weit zu treiben.

27. Für האלהים, das ohne יהוה in solchem Schwure nirgends vorkommt, ist nach LXX und Vulg. יהוה zu lesen. Es ist aber auch möglich, dass der Text ursprünglich יהוה אלהים hatte. Ich halte dies sogar für wahrscheinlich.

30. Im zweiten Halbvers ist unter den Erschlagenen unter Joabs Mannschaft Asahel besonders hervorgehoben, weil dessen Verlust wegen seiner ausserordentlichen Tapferkeit besonders empfunden wurde; vgl. Raši. Ob der Gefallenen mit Asahel oder ohne ihn neunzehn waren, geht aus dem Wortlaut der Angabe nicht ganz klar hervor. Doch scheint letzteres gemeint zu sein; vgl. Berachoth 7, 3 die Ausdrücke שלשה והוא, מאה והוא und אלף והוא.

31. Fasse הכו im Sinne von „verwunden" und schalte איש hinter מאות ein. Der Vers teilt sich dann beim ersten איש mit Athnach ab, und der Sinn ist: Die Mannschaft Davids hatte dreihundert Benjaminiter verwundet, und deren sechzig waren gefallen.

III.

1. ארכה, auf מלחמה bezüglich, hört sich mir nicht hebräisch an. ἐπὶ πολύ, das LXX für den fraglichen Ausdruck bieten, zeigt, dass der Text hier für die Alten nicht feststand. Ich vermute, dass der Text ursprünglich dafür ימים הרבה las. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Eccl. 11, 8 שנים הרבה. Ueber חזק sieh zu Ex. 19, 19.

3. Ueber die Beziehung des Suff. in ומשנהו sieh die Bemerkung zu 1 Sam. 8, 2.

5. Warum gerade diese Egla Davids Frau genannt wird, da jede der vorher Genannten es war, ist unerklärlich. Für דוד hatte wohl der Text ursprünglich einen andern, aber ähnlichen Namen. Egla wäre danach Witwe gewesen, als David sie heiratete; sieh zu 1 Sam. 27, 3 und vgl. Wellhausen. Die Korruption hier ist sehr alt, denn der Chronist, der für אשת דוד in der Parallelstelle אשתו bietet, hat sie bereits vorgefunden.

7. Hier sind hinter dem zweiten Halbvers Worte ausgefallen, etwa ויהי אחרי מות שאול ויקחה אבנר ותהי לו לאשה וישמע איש בשת. Andere Erklärer begnügen sich mit der Einschaltung von איש בשת hinter ויאמר. Aber der Vorwurf kann nicht so abrupt kommen; es muss ursprünglich unmittelbar von der Tat, die ihn hervorrief, die Rede gewesen sein. מדוע באתה ist = warum hast du geheiratet? vgl. zu Gen. 6, 4. Einen ausserehelichen Beischlaf würde der schwache König in diesem Falle gar nicht beachtet haben, gleichviel wer das Weib gewesen wäre. Dagegen konnte er die Heirat mit der Witwe

seines Vaters nicht ohne weiteres hingehen lassen, weil eine solche Heirat als Anspruch auf die Nachfolge in der Regierung angesehen werden mochte; vgl. 12, 8.

8. אשר ליהודה fehlt in LXX, und הראש כלב אנכי ist als sonst nicht vorkommender Ausdruck sehr befremdend. Mir scheint, dass man beides zu streichen hat. Im zweiten Halbvers ist für האשה nach LXX אשה zu lesen. Nur dieses passt hier. Denn, indem er seine Verdienste um das Haus Sauls und um seinen Sohn letzterem vorhält, will Abner ihm beweisen, dass dessen Verdacht über sein Streben nach dem Throne unbegründet ist, und wenn dieser Verdacht wegfällt, bleibt der ihm gemachte Vorwurf ein Vorwurf um ein blosses Weib.

12. תחתו des Kethib ist das einzig Richtige. Der Ausdruck ist aber in dem zu 2, 23 angegebenen Sinne zu verstehen. למי ארץ לאמר ist zu streichen. Die zu streichenden Worte kamen in den Text in folgender Weise. Zuerst entstand למי ארץ durch Dittographie aus dem Vorhergehenden, dann wurde das zweite לאמר im Sinne von „das heisst“, wörtlich „was sagen will“ hinzugefügt. למי ארץ will heissen: wer ist Herr eines Landes? d. i., wer hat ein Land zu vergeben?

13. An לפני הביאך ist nichts auszusetzen. LXX haben den Ausdruck nicht verstanden und darum etwas anderes dafür konjiziert. כי אם לפני הביאך heisst wörtlich „nur parallel mit deinem Bringen“, vgl. z. 1 Sam. 1, 16, dann aber: nur wenn du gleichzeitig bringst.

15. איש ist sichtlich verschrieben oder verlesen für אִישָׁהּ was LXX auch ausdrücken. Im zweiten Halbvers beachte man die Wortfolge in לך שוב = gehe, kehre um; שוב לך dagegen würde heissen gehe abermals. Wie hier, wird auch überall, wo שוב nicht adverbialisch, sondern als selbständiges Verbum zusammen mit הלך vorkommt, letzteres der Deutlichkeit wegen vorangestellt; vgl. Gen. 32, 1. Num. 24, 25. Deut. 20, 5 ff. Ri. 21, 23. 2 K. 1, 6. Jes. 37, 37. Ruth 1, 8. — Ruth 1, 12 ist der Text, wie dort gezeigt werden soll, nicht in Ordnung.

18. Streiche ביד, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, dann lies יְהוֹשִׁיעַ für הושיע und fasse דוד als Subjekt dazu. Das Präfix am Verbum ist durch Haplographie verloren gegangen. Zur Form des Imperf. mit beibehaltenem He sieh 1 Sam. 17, 47 und Ps. 116, 6. Ueber diesen neugestalteten Gedanken vgl. 1 Sam. 9, 16, wo JHVH selber sogar von Saul nicht

als seinem blossen Werkzeug zur Rettung Israels spricht, sondern als deren eigentlichem Urheber.

19. גם fügt וידבר hinzu zu וילך und ist bei letzterem in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise wiederholt. Ueber Nachstellung der Partikel sieh zu Gen. 3, 6. Der Sinn ist danach: Abner tat beides, er sprach . . . und ging.

20. Für עשרים ist höchst wahrscheinlich עשרה zu lesen, denn nur in Verbindung mit diesem ist אנשים korrekt, bei vorhergehendem עשרים dagegen müsste es איש im Sing. heissen. Zehn Männer waren auch seitens Abners genug für die religiösen Feierlichkeiten, womit der Vertrag zwischen David und ihm abgeschlossen wurde; vgl. zu Gen. 18, 32.

22. Da גדוד stets konkrete Bedeutung hat, also darunter nur eine Schar Streifzügler, aber nicht ein Streifzug verstanden werden kann, so wäre בא מהגדוד überhaupt nur dann richtig, wenn gesagt sein wollte, dass das Subjekt gekommen, nachdem es sich von den Streifzüglern getrennt hatte, was jedoch offenbar nicht gemeint ist; ausserdem ist בא als Sing. bei vorangehendem עבדי דוד ויואב als Subjekt unkorrekt. Aus diesem Grunde hat man בָּאִים גדוד für בא מהגדוד zu lesen und גדוד als Prädikatsnomen zu fassen, während das Subjekt dasselbe bleibt. Der Sinn des Satzes ist dann wörtlich: Davids Krieger und Joab aber kamen als Streifzügler heim, das heisst, kehrten von einem Streifzug heim. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 2 K. 5, 2 ארם יצאו גדודים und sieh zu 22, 30. Der Umstand aber, dass Joab gerade mit reicher Beute ankam, soll das Verhalten Davids dessen Mordtat gegenüber erklären und gewissermassen entschuldigen. Denn Joab brachte reiche Beute, die unter das Volk verteilt wurde. Darum stand Joab in der Gunst des Volkes, und David, erst jüngst auf den Thron gelangt, konnte nichts gegen ihn unternehmen, um ihn gebührend zu bestrafen; vgl. zu V. 39.

24. 25. Für: וילך הלוך ist הלא : וַיֵּלֶךְ zu lesen. Aus הלא oder הליא ist הלוך geworden, und dieses konnte nur zum Vorhergehenden gezogen werden. Spuren dieser Lesart haben sich bei LXX und Vulg. noch erhalten.

27. Für ויכהו בשלי ist ואבישי הכהו zu lesen und dazu V. 30 zu vergleichen, wo Abisai als Mittäter genannt ist. Das Athnach ist dann bei אחיו zu setzen. Das Suff. Sing. an אחיו aber bezieht sich auf אבישי und erklärt sich daraus, dass Abisai allein den wirklichen Mord verübte. Doch ist auch möglich, dass der Text ursprünglich

hier wie V. 30 אחיהם hatte, und dass die Aenderung dieses in אחיו erst nach der Korruption im Vorhergehenden stattfand.

28. Während אחרי כן bloss „nachher" heisst, ist מאחר כן soviel wie: gleich darauf. Ich glaube nicht, dass נקי mit מֵעִם der Person, vor der oder der gegenüber, und zugleich mit מן der Sache, an der man unschuldig ist, konstruiert werden kann, denn das fragliche Adjektiv hat sonst nirgends solche Konstruktion. Man spreche daher ויאמר mit Athnach und ziehe den jetzigen zweiten Halbvers zum Folgenden.

29. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Bei der Herüberziehung jener Schlussworte hierher ist ודמי für מדמי zu lesen. Letzteres ist dort durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Diese Emendation ist hier nötig, weil in dem Fluche das Subjekt ausdrücklich genannt werden muss und aus dem Zusammenhang nicht suppliziert werden darf. Im vorherg. Verse genügt es vollkommen, wenn die Beziehung zur Sache, an der der Redende sich für unschuldig erklärt, aus dem Zusammenhang sich ergibt. נפל בחרב bezeichnet wie schon früher bemerkt, einen Menschen, der vom siegreichen Feinde entweder auf der Flucht von der Schlacht erschlagen oder nach gewonnener Schlacht als Gefangener niedergemacht wird, niemals aber heisst jemand so, der in der Schlacht sich wehrend fällt; vgl. zu Num. 14, 3. Darum bezeichnet der Ausdruck hier einen untauglichen Mann und passt insofern zwischen מחזיק בפלך und חסר לחם. מחזיק בפלך aber heisst nicht einer, der sich auf Krücken stützt, sondern einer, der mit der Spindel hantiert, das heisst ein unmännlicher oder weibischer Mann. Denn die Spindel ist hier wie im Deutschen dem Schwerte entgegengesetzt.

30. Nach unserer Bemerkung zu V. 27 war es Abisai, der den eigentlichen Mord verübte, doch wird Abner hier als Mittäter genannt, weil er das Opfer zurückgelockt hat.

34. Manche Erklärer wollen לפני streichen und בני עולה zum Subjekt des Inf. machen; allein בני עולה ermorden wohl rücklings, aber schwerlich kann von ihnen gesagt werden, dass sie rücklings ermordet werden. Ausserdem müsste es danach בן statt בני heissen.

39. Wellhausen, der hier den LXX unmöglich folgen kann, vermutet, dass משוח, einst משח geschrieben — wie gesprochen, sagt er wohlweislich nicht — mit שח zusammenhängt! Für מלך, meint er ferner, liesse sich sehr leicht מִמֶּלֶךְ ändern, sodass der Sinn wäre: zu schwach und niedrig für einen König. Aendern lässt sich freilich alles leicht, aber ist das hier nötig, und ergibt die Aenderung

einen befriedigenden Sinn? Ausserdem würde sich David danach in einer seiner unwürdigen Weise ein testimonium paupertatis ausstellen. Tatsächlich gibt es hier nichts zu ändern. Nach dem, was wir an anderer Stelle über die Bedeutung der Salbung unter den Israeliten gesagt haben, hebt David an dieser Stelle zweierlei hervor, nämlich dass er zum König bloss gesalbt ist — über das zu supplizierende „bloss“ oder „nur“ vgl. Gen. 31, 11 במקלי — das heisst, dass er kein Königssohn ist und darum kein ererbtes Prestige hat, und dass er ferner nur von des Volkes Gnaden König ist und deshalb gegen Joab, der in der Gunst des Volkes steht, vgl. zu V. 22, nicht vorschreiten kann. קשים ממני ist = sind zu viel — eigentlich zu schwierig — für mich.

IV.

1. Hinter וישמע schalten die Erklärer nach drei der alten Versionen איש בשת ein, doch ist die Recepta allein richtig. Denn, von der Poesie abgesehen, wo der Ausdruck פ׳ בן פ׳ des Rhytmus wegen auf beide Seiten des Parallelismus sich verteilt, wie unten 20, 1 und 1 K. 12, 16, wird ein Mann vorwurfsvoll und verächtlich bloss בן פ׳ genannt, mit Weglassung seines eigenen Namens, wodurch man andeutet, dass der so Benannte nichts mehr ist als Sohn seines Vaters, und dass seine eigene Person nichts darstellt; sieh 1 Sam. 10, 11. 20, 30. 31. 22, 7. 8. 9. 12. 13.*) Danach passt hier blosses

*) Obige schlagende Beispiele sind ohne Zweifel überzeugend. Eben darum sei hier wegen des seitens nichtjüdischer Gelehrter mir gemachten Vorwurfs, als legte ich zu viel Gewicht auf nachbiblische Analogien, daran erinnert, dass die in Rede stehende Sprechweise bis auf den Talmud sich erhalten hat. Sieh Midrasch Thr. Pethichta Abschnitt 24. Sifrê Deut. Piska 12 und Sota 35a, wo Moses wegwerfend bloss בן עמרם genannt wird. Letztere Stelle ist von besonderer Beweiskraft. Dort wird nämlich dem Kaleb, der das gegen Moses empörte Volk zu besänftigen sucht, eine Rede in den Mund gelegt, die anfängt וכי זאת בלבד עשה לנו בן עמרם, und darauf heisst es סברי בגנותיה קא משתעי = nach diesem Anfang glaubten die Zuhörer, dass der Redner auf Moses schimpfen wolle. Von noch grösserer Beweiskraft ist Taanith 3a, wonach ein gewisser Rabbi Josua erst nach seiner Ordination unter seinem eigenen Namen angeführt, während er bis dahin als obskurer Gelehrter nur nach dem Namen seines Vaters בן בתירה genannt wurde. Mehr noch, in der Mischna werden fünf Gelehrte, nämlich בן בגבג, בן זומא, בן ננס, בן עזאי und בן תימא fast nie anders als bloss beim Namen des Vaters genannt, weil sie das für die Ordination nötige Alter nicht erreichten. — Ja, ich bin der Meinung, dass talmudische Analogien für die Sprache des Alten Testaments von grösserem Werte sind als Vergleichungen mit dem Assyrischen. Oder steht nicht etwa die Sprache Homers dem Neugriechischen näher als dem Sanskrit?

בן שאול als Benennung des schwachen Königs, dem beim Tode seines Feldherrn aller Mut sank, vortrefflich.

2. שרי גדודים ist späterer Pl. von שר גדוד; vgl. לוחות אבנים für das ältere לוחות אבן. Für בן שאול ist wohl לשאול zu lesen. Danach hätte die Flucht der beiden Häuptlinge noch unter der Regierung Sauls stattgefunden. Auch die Umstände sprechen dafür, weil die Flüchtlinge es sonst nicht gewagt haben würden, vor dem Herrscher, vor dem sie geflohen waren, unter irgendeinem Vorwande zu erscheinen. So aber konnten sie nach Sauls Tod sich erdreisten, zu dessen schwachem Sohne zu kommen. Am Ende des Verses sind Worte ausgefallen, worin das Vergehen, um dessentwillen die beiden Häuptlinge hatten flüchten müssen, angegeben war; vgl. zu V. 6.

4. Wie dieser Vers, der den Zusammenhang unterbricht, hierher kommt, ist nicht klar. Vielleicht soll damit erklärt werden, wie die Dynastie Sauls bei dem Tode des Esboseth erlosch. Denn letzterer scheint keine Kinder hinterlassen zu haben, und sein Neffe konnte ihm auf den Thron nicht folgen, weil er verkrüppelt war. Im zweiten Halbvers sprich בֵּחָפְזָה = בְּהֵחָפְזָה. Denn Kal dieses Verbums bezeichnet die Bestürzung und Ueberstürzung im Allgemeinen, dagegen wird Niph. speziell von der Eile der Flucht gebraucht; vgl. Deut. 20, 3. Ps. 31, 23. 116, 11 gegen 1 Sam. 23, 26. Ps. 104, 7 und 2 K. 7, 15 Kethib.

6. Hier ist der Text total korrupt, aber schwerlich geht das Plus der LXX auf wirklichen Text zurück. Dass hier eine äusserst späte Hand angelegt wurde, zeigt der Ausdruck לקחי חטים. Denn im A. T. heisst „kaufen“ קָנָה, nicht לקח. Letzteres hat diese Bedeutung nur in der Sprache der Mischna. Mir will scheinen, dass dieser Vers in seiner nicht zu ermittelnden ursprünglichen Gestalt unmittelbar hinter V. 2 stand, wo er die Ursache der Flucht der beiden Häuptlinge angab.

7. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Wenn man nun danach von V. 6 an seiner jetzigen Stelle absieht, schliesst sich unser Vers an V. 5 vortrefflich an.

9. Hier spricht die Beziehung des Relativsatzes keineswegs gegen das, was zu Ex. 32, 1 über solche Sätze gesagt wurde. Denn erstens kann sich hier אשר auf חי beziehen, vgl. zu Gen. 42, 15, und zweitens kann יהוה, das man schon früh אֲדֹנָי sprach, in dieser Hinsicht wie ein Appellativ behandelt worden sein.

10. Alle Schwierigkeit im zweiten Halbvers ist beseitigt, wenn man אשר auf den Inhalt des vorhergehenden Satzes bezieht,

נתתי für לתתי liest und בשרה als Prädikatsnomen fasst. Dann erhält man den Sinn: was ich ihm als Lohn für die Botschaft werden liess.

V.

1. Für הננו hat der Chronist an der Parallelstelle 1 Chr. 11, 1 הנה ohne Suff. geschrieben, weil er wie alle Erklärer nach ihm den folgenden Satz missverstand. Er verstand die Worte von dem wirklichen Verwandschaftsverhältnis, in dem ein Volk zu irgendeinem von ihm steht, allein die blosse Volksverwandschaft, ich meine die Zugehörigkeit zu demselben Volke, wird niemals durch עצמך ובשרך ausgedrückt. Dieser Ausdruck kann höchstens die Verwandschaft zwischen Leuten desselben Stammes oder Clans bezeichnen. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man erwägt, wie weit das Verwandschaftsgefühl bei den Israeliten ging. Die Verwandten eines Israeliten hielten zu ihm unter allen Umständen und begünstigten ihn in jeder Weise; vgl. zu Lev. 20, 5 und 1 Sam. 22, 7. Danach reden die israelitischen Stämme hier nicht davon, was sie David sind, sondern von dem, was sie ihm sein wollen, denn es ist, wie wenn sie sagten: Juda, der Stamm, dem du angehörst, hat dich zum König gesalbt; nun denn, da sind wir, auch wir wollen so handeln, wie wenn wir dein Stamm wären, das heisst, wir wollen dich ebenfalls als König anerkennen. Dazu aber passt nur הננו, nicht הנה.

3. כרת ברית ist hier mit ל der Person konstruiert, bei welcher Konstruktion die Redensart nach einer früheren Bemerkung so viel ist wie: in deditionem accipere, weil damit gesagt sein will, dass David den Aeltesten Israels seine bisherige Uebersehung gnädiglich vergab.

4. Für ארבעים ist nach den alten Versionen und mehreren hebräischen Handschriften וארבעים zu lesen. Die Konjunktion ist durch Haplographie verloren gegangen.

6. Der Sinn des zweiten Halbverses ist zum Teil dunkel. Das erste לאמר ist zu streichen.

8. ביום ההוא heisst am Tage der Einnahme der Feste, aber vor derselben. Für בצנור ist wohl בְּצִיּוֹן zu lesen. ציון bezeichnet wahrscheinlich die höchste, aus weiter Ferne zu sehende Spitze der Felsenburg, nach der diese später benannt wurde. Der Rest des ersten Halbverses ist verderbt und darum auch der Sinn des mit ihm zusammenhängenden zweiten unklar. Zum ersten Halbvers fehlt hier der Nachsatz. In der Parallelstelle 1 Chr. 11, 6 findet

sich ein Nachsatz dazu, der aber schwerlich das Ursprüngliche ist, schon deshalb, weil Joab bereits vor der Einnahme dieser Feste seine Stellung als Heerführer inne hatte und darum dieselbe nicht erst nachher als Belohnung für seine Bravour erhalten haben kann.

10. Für וגדול ist וְגָדֵל zu lesen und darüber die Bemerkung zu Gen. 26, 13 zu vergleichen.

13. מירושלים ist hier besser als בירושלים, das der Chronist bietet. מירושלים ist in diesem Zusammenhang = von Jerusalem aus, das heisst, als er bereits in Jerusalem seinen Sitz hatte. Zur Ausdrucksweise vgl. Ps. 130, 1. Die Angabe hier ist mit V. 12 eng verbunden, denn der Sinn des Ganzen ist der: als David sah, dass JHVH sein Königtum nicht nur auf eine feste Grundlage, sondern auch auf eine höhere Stufe gebracht hatte, da vergrösserte er, dem entsprechend, seinen Harem.

17. לבקש übersetzt man gewöhnlich „um habhaft zu werden, aber das kann der Ausdruck nicht heissen. בקש ist hier im Sinne von „herausfordern“ zu verstehen. Die Philister zogen heran, um David zur Schlacht zu zwingen.

20. Ueber פֶּרֶץ und פָּרַץ sieh die Ausführung zu Gen. 38,29. Hier ist פֹּרֵץ durch מים im Genetiv näher beschrieben. Danach ist פרץ יהוה וגו׳ = JHVH ist mir gegen meine Feinde vorangeschritten, wie ein Vorbote an das Wasser. Daraus erklärt sich auch der Pl. פרצים im Namen des von diesem Vorgange benannten Ortes. Denn der Ausdruck ist nach der vom Verfasser gegebenen Etymologie eigentlich Bezeichnung JHVHs, der an jener Stätte den Vorboten abgab, und als Bezeichnung einer Gottheit ist er gut klassisch im Plural; vgl. Pr. 9, 10 קדושים und sieh zu Hos. 12, 1.

23. Hinter תעלה drücken LXX noch לקראתם aus, das man seit Wellhausen herstellen will. Aber in einem Bescheid des Orakels, der stets äusserst kurz gefasst ist, ist dieser Zusatz unnötig.

24. Lies צְעָדָי = Pl. von צַעַד + Suff., das auf JHVH sich bezieht. Ein Substantiv צְעָדָה, das das „Schreiten“ bedeutete, kennt die Sprache nicht.

VI.

1. Für ויסף ist mit allen Neuern seit Wellhausen וַיֶּאֱסֹף zu lesen. עוד aber ist nicht zu streichen, sondern man hat dafür עיר zu lesen und über עיר דוד 5, 7 zu vergleichen. עיר דוד, wofür 1 Chr. 15, 3 אל ירושלים steht, ist im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Das Ganze aber will unser Verfasser nicht mit

dem Folgenden verbunden wissen. Die Zusammenbringung der dreissigtausend Mann hatte nicht die Ueberführung der Lade, sondern kriegerische Operationen zum Zwecke. Dafür spricht der Ausdruck כל בחור בישראל, denn für erstere bedurfte es der Tapfern nicht.

2. Für מבעלי ist בעלי zu lesen, aber nicht בעל (gegen Wellhausen). בַּעֲלֵי ist st. constr. von בַּעֲלַי, Nebenform mit der Endung ai zu בַּעֲלָה, das nach Jos. 15, 9 älterer Namen für קרית יערים ist. Sieh zu Jes. 16, 8. Im zweiten Halbvers ist für das erste שם zu lesen שָׁם und alles übrige zu streichen. Dann ist der Sinn der: um von dort die Lade Gottes, die dahin geraten war, hinaufzubringen. Ueber נִקְרָא, das unser Verfasser in diesem speziellen Sinne zu gebrauchen scheint, vgl. 1, 6. Die Verkennung dieses Verbums hat den Zusatz und die falsche Aussprache von שם veranlasst.

3 und 4. Streiche mit Thenius die aus dem vorherg. wiederholten Worte vom zweiten חדשה an bis בגבעה und schalte וְעוּא הֹלֵךְ vor עם ארון אלהים ein.

5. Für עצי ברושים ist עז ובשירים zu lesen und 1 Chr. 13, 8 zu vergleichen.

6. Da גרן fem. ist, so kann נכון hier nur wie Pr. 4, 18 substantivisch gebraucht sein und, im Genetiv stehend, גרן näher bestimmen. Für נכון steht 1 Chr. 13, 9 כִּידֹן, doch lässt sich nicht sagen, welches das Richtige sei, da jedes der beiden durch Dittographie, respekt. Haplographie aus dem andern entstanden sein kann. וישלח allein ist so viel wie וישלח ידו; vgl. zu 22, 7. Für שמטו sprich שְׁמָטוֹ und beziehe das Suff. auf Ussa. Dieser erfasste die Lade, um sich daran festzuhalten, weil die Rinder ihn zum Wanken gebracht hatten, wörtlich hatten durch einen plötzlichen scharfen Zug ihn, der sie führte, losgelassen, das heisst, sie hatten sich von ihm losgemacht. Ussa wurde also deshalb bestraft, weil er die heilige Lade für Privatzwecke gebraucht hatte. Wenn Ussa die Lade erfasst hätte, weil er gefürchtet, dass sie fallen würde, wäre die Bestrafung seiner Tat mit dem Tode unbegreiflich.

10. Von סור und נטה wird Kal gebraucht, um die zeitweilige Einkehr eines Wanderers oder Gastes auszudrücken, vgl. Ri. 4, 18. 19, 11. 12. Jer. 14, 8, und Hiph. ist hier in diesem Sinne kausativ.

13. Das als runde Zahl beispiellose ששה ist ohne Zweifel für שלשה verschrieben oder verlesen. Drei ist so viel wie: ein paar; vgl. zu Gen. 22, 4. Ueber אפוד בד sieh zu 1 Sam. 2, 18.

16. Ueber נשקפה sieh zu Gen. 18, 16. Für ותבז sprich וַתָּבָז von בוז. Ersteres ist wegen לו falsch. Denn בוז wird immer mit ל der Person konstruiert, בזה aber niemals.

20. נגלות ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen. Andere denken an נִגְלֹה als verstärkenden Inf. absol., allein eine solche Verstärkung wäre beim Inf. beispiellos. Ueber רקים sieh zu Ri. 9, 4.

21. Hinter dem ersten לפני יהוה drücken LXX noch aus ארקד ברוך יהוה, doch geht dieses Plus nicht auf wirklichen Text zurück. Der zweite Halbvers ist zu streichen. Er ist entstanden aus einer Glosse zu לפני יהוה im ersten. Ein alter Leser wollte dort שחקתי supplizieren, weil ihm blosses לפני יהוה unverständlich schien. Doch gibt letzteres ohne jeglichen Zusatz im Zusammenhang den Sinn: was ich tat, tat ich vor JHVH, das heisst, ihm zu Ehren.

22. Für והייתי שפל ist entschieden zu lesen וְהָיִית שְׁפָלָה. Dann erhält man für das Ganze den Sinn: und wenn ich mich noch mehr erniedrigte, würde ich dennoch auf dich herabsehen, während ich mir aus dem Erscheinen unter den Mägden, von denen du sprachst, eine Ehre mache. Nur so kommt der Relativsatz im vorhergehenden Verse und besonders מאביך ומכל ביתו zur Geltung. Ueber אכבדה sieh K. zu Ps. 15, 4.

23. Ueber ולד sieh zu Gen. 11, 30. Dass hier gesagt sein will, David habe der Michal die eheliche Gemeinschaft entzogen, ist nicht wahr. Dies würde anders ausgedrückt sein, etwa wie Gen. 38, 26. Wenn diese Bemerkung überhaupt mit dem im vorherg. beschriebenen Betragen Michals zusammenhängt, so will damit gesagt sein, dass JHVH sie dafür durch Kinderlosigkeit bestrafte.

VII.

1. Hier hat der zweite Halbvers zum Missverständnis des ersten geführt, indem er die Vermutung nahe legte, dass Davids Sitzen im Palaste mit der Ruhe zusammenhänge, die ihm JHVH verschafft hatte. Man versteht daher allgemein das Ganze dahin, dass David ruhig in seinem Palaste sass, weil es für ihn keinen Krieg gab, in den er hätte ziehen müssen. Allein der Kontrast in אנכי ישב בבית ארזים וגו׳ im folgenden Verse zeigt, dass diese Fassung falsch ist. Tatsächlich enthält unser Vers zwei voneinander unabhängige Sätze, und deren Sinn ist wie folgt: als David sein Haus

bezogen und JHVH ihm Ruhe verschafft hatte von all seinen Feinden ringsum. Es werden also dafür, dass David jetzt daran zu denken anfing, JHVH einen Tempel zu erbauen, zwei verschiedene Gründe angegeben; der eine ist, dass er die Lade JHVHs in einem blossen Zelte, während er selber ein massives Haus bezogen hatte, nicht wissen wollte, vgl. 5, 11 und Hag, 1, 4, der andere, dass es für ihn jetzt keinen Krieg gab und er deshalb die für die Erbauung eines Tempels nötige Ruhe und Musse hatte. Dass ישב in dem ersten Satze inchoative Bedeutung haben und darum in Verbindung mit בביתו heissen kann „sein Haus beziehen", bedarf wohl nicht erst bewiesen zu werden.

7. Für שבטי ist nach 1 Chr. 17, 6 שֹׁפְטֵי zu lesen. Nur dazu passt der folgende Relativsatz.

11. Ueber ל in ולמן sieh zu Deut. 4, 32. Für צויתי שפטים verlangt der Zusammenhang unbedingt צויתיך נגיד. Bei dieser Emendation ist hier weiter nichts zu ändern. Wenn man dagegen צויתי שפטים beibehält, ist diese ganze Zeitangabe unerklärlich, gleichviel ob man לך und איביך in לו, respekt. איביו ändert, wie manche Erklärer tun, oder nicht. Die Streichung der Konjunktion an der Spitze des Verses und die Verbindung dieser Zeitangabe mit dem Vorhergehenden helfen nicht viel, denn die Zeitangabe bleibt auch dann noch überflüssig. Auch würde eine dahin gehörende Zeitangabe kurz מימי השפטים lauten. Tatsächlich spricht JHVH hier davon, dass er, gleich als er sich David zum Könige Israels erkorn, versprach, ihn zum Gründer einer permanenten Dynastie werden zu lassen. Dies geschieht, um zur folgenden Rede über Salomo überzuleiten.

12. Hier ist unmittelbar vor כי nach 1 Chr. 17, 11 והיה einzuschalten. Das Wort ist wegen der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden יהוה irrtümlich weggefallen.

14. In den Worten אני אהיה לו לאב וגו׳ verspricht JHVH, dass seine Beziehungen zu Salomo ebenso unlösbar sein sollen, wie die Beziehungen zwischen Vater und Sohn; vgl. zu Deut. 14, 1. בשבט אנשים ונגעי בני אדם verstehen die Erklärer bornierter Weise dahin, als verspräche JHVH, bei der Züchtigung, von der hier bedingungsweise die Rede ist, human zu sein. Tatsächlich aber bezeichnen אנשים und בני אדם als Gegensatz zu Königen, von denen hier gesprochen wird, gemeines Volk, Leute, die nicht Könige sind; vgl. zu 1 Sam. 2, 33. Was JHVH danach hier verspricht, ist dies. Wenn die Nachkommen Davids, die spätern Könige aus seinem

Hause, irregehen und sündigen sollten, dann wolle er sie mit der Rute züchtigen, deren er sich bei der Züchtigung einfacher Menschen bedient — mit Krankheit z. B. und dergleichen — nicht mit der Rute, die er bei der Bestrafung eines Königs gebraucht, die da nichts Geringeres ist als die Beseitigung seiner Dynastie; sieh die folgende Bemerkung und zu V. 19.

15. Für יסור hat der Chronist in der Parallelstelle אסיר, das drei der alten Versionen auch hier ausdrücken. Letzteres, das zu הסרתי besser passt, wird wohl herzustellen sein. Dagegen ist an מלפניך am Schlusse nichts zu ändern. מלפני, das LXX dafür zum Ausdruck bringen, wie auch מאשר היה לפניך, das 1 Chr. 17, 13 steht statt unser שאול אשר הסרתי מלפניך, beruht auf Missverständnis von מלפניך. Letzterer Ausdruck, der zu Konstruktion des Verbums gehört, ist so viel wie: um dir Platz zu machen; vgl. den Gebrauch von מפני und מלפני in Verbindung mit Verben der Vertreibung Ex. 23, 29. 30. 31. Deut. 6, 19. 9, 4. 5. Jos. 23, 5 und an vielen anderen Stellen. JHVH spricht danach hier so, als hätte er Saul und seine Nachkommen den Thron räumen lassen, um für David und seine Nachkommen Platz zu machen.

16. Für לפניך ist nach LXX und etlichen hebräischen Handschriften לפני zu lesen, das ihm vorangehende עד עולם aber muss als Glosse dazu gestrichen werden. Die Glosse ist übrigens ziemlich korrekt, denn לפני ist = solange ich bestehe, wörtlich parallel mit mir, vgl. Ps. 72, 17 לפני שמש. In dieser ganzen Rede JHVHs leuchtet aber kein Grund durch, warum er nicht seinen Tempel von David erbaut haben will. JHVH unterlässt es, den Grund zu nennen, aus Rücksicht gegen David, für den er nicht schmeichelhaft ist; vgl. zu 2 Chr. 6, 9. — 1 Chr. 22, 8 und 28, 3 gibt David selber den Grund an.

19. Mit וזאת תורת האדם ist rein nichts anzufangen. Der Chronist, der dafür וראיתני כתור האדם המעלה hat, hat bloss geraten und nicht besser geraten als diejenigen der Erklärer, die ותראני דורות האדם als das Ursprüngliche vermuten. Letzteres ist schlecht geraten, weil „du hast mich künftige Geschlechter schauen lassen“ viel zu viel ist für das, was JHVH dem David über seine Nachkommen im Voraus mitgeteilt hat, und weil dieser Gedanke, wie Thenius richtig bemerkt, völlig modern ist, abgesehen davon, dass dabei האדם nicht zur Geltung kommt, da die obige Mitteilung ausschliesslich Davids Haus und nicht die gesamte Menschheit betrifft. Höchstwahrscheinlich las der Text ursprünglich וַתַּרְאֵהוּ כִּרְאוֹת für וזאת תורת. Das Suff.

am Verbum bezieht sich auf בית, und Subjekt des Inf. ist JHVH. ותראהו כתורת האדם ist danach = und du wolltest es — mein Haus, das heisst, meine Nachkommen — so betrachten und behandeln, wie du einfache Menschen behandelst. Gemeint ist das Versprechen JHVHs, die Könige aus dem davidischen Hause, falls sie sündigen sollten, nicht als Könige, das heisst durch Beseitigung ihrer Dynastie, sondern rein als Menschen zu bestrafen, in solcher Weise, dass ihre königliche Würde dabei nicht leiden würde; sieh zu V. 14.

20. Der erste Halbvers, in dem עוד vielleicht aus דוד dittographiert ist, ist zu dem Vorgehenden zu ziehen. Im zweiten ist für ידעת entschieden הוֹדַעְתָּ zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass He durch Haplographie verloren ging. Das Objekt zu diesem Verbum ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint ist die obige Mitteilung; sieh die folgende Bemerkung.

21. Für דברך ist nach 1 Chr. 17, 19 עבדך zu lesen. Im Uebrigen ist die Konstruktion hier wie in Gen. 1, 4 und der Sinn, wie wenn stünde להודיע את עבדך את כל הגדולה הזאת, worin der Sinn von עשית entfaltet wäre. Das Vorhaben JHVHs, das davidische Haus so gütig und rücksichtsvoll zu behandeln, ist schon an sich eine grosse Gnade; dazu kommt noch die über alle Massen gehende Huld JHVHs, die sich in der Mitteilung dieses Vorhabens an David kundgibt. Ueber den Gedanken sieh Aboth 3, 15.

22. Streiche על כן, das in der Parallelstelle fehlt. Der zu streichende Ausdruck rührt von einem alten Leser her, der die Konstruktion im Vorhergehenden verkannt hat. Er glaubte, dort das zweite Objekt zu להודיע zu vermissen, und fügte daher hinzu על כן, das er im Sinne von „darüber" verstanden wissen wollte, und der sonach für להודיע את עבדך על כן den Sinn erhielt: deinem Knechte darüber Mitteilung zu machen. Ueber על vgl. Dan. 11, 30. 37 הבין על und über כן 1 Sam. 23, 17. So wollte der alte Leser על כן verstanden wissen; die Massora aber, die für den Ausdruck die gewöhnliche Bedeutung annahm, war gezwungen, ihn mit dem Folgenden zu verbinden. Am Schlusse heisst שמענו באזנינו nicht wir haben mit eigenen Ohren gehört, sondern wir haben bloss gehört, nicht gesehen. Ersteres wäre hebräisch אזנינו שמעו; sieh zu Num. 20, 19 und K. zu Ps. 44, 2.

23. Ueber den ursprünglichen Text an dieser Stelle sieh Geiger, Urschrift, Seite 288.

27. את לבו fehlt 1 Chr. 17, 25. Wenn der Ausdruck ursprünglich ist, hat die Ausdrucksweise in מצא עבדך את לבו Aehnlichkeit mit der Redensart מצא פ׳ את ידיו; vgl. Ps. 76, 6. Doch wahrscheinlicher ist, dass die beiden Worte von einer spätern Hand herrühren, und dass unser Verfasser selber מצא hier in seiner aramäischen Bedeutung „vermögen“ „können“ gebrauchte, welchen Sinn das Verbum auch in der Parallelstelle hat.

28. Für יהיו ist entschieden יהוה zu lesen und dieses als Vokativ zu fassen. Der Sinn ist danach: was du, JHVH, sprichst, ist Wahrheit.

VIII.

1. Für מתג האמה steht 1 Chr. 18, 1 גת ובנתיה, und das scheint mir das Ursprüngliche.

2. Diese über alle Massen grausame Behandlung liess David nach der späteren Tradition den Moabitern deshalb werden, weil sie seine Eltern und Angehörigen, die er, als er vor Saul flüchtig war, nach 1 Sam. 22, 4 in ihrer Obhut zurückgelassen, ermordet hatten; sieh Midrasch rabba Num. Par. 14. Wahrscheinlicher aber ist, dass die Darstellung indirekt ein Protest gegen das Buch Ruth mit seiner davidischen Genealogie am Schlusse sein will. Danach würde der Verfasser, indem er David gegen die Moabiter in so ausserordentlich grausamer Weise verfahren lässt, zeigen wollen, dass dieser kein moabitisches Blut in seinen Adern fühlte.

3. Den Ausdruck להשיב ידו gibt Targum wieder לְהַשְׂנָאָה תְּחוּמֵהּ, las also לְהַשִּׂיג = להסיג — vgl. Hi. 24, 2 und sieh Targum zu Hos. 5, 10 — und fasste יד im Sinne von Grenzpfahl, Grenzmal, eine Bedeutung, die das Nomen nach 18, 18 und 1 Sam. 15, 12 sehr gut haben kann. Hinter בנהר fordert die Massora noch פרת. Allein בנהר פרת kann nur heissen im Euphratfluss; am Euphratfluss ist על נהר פרת. Vielleicht ist כְּהָר zu lesen, selbstredend ohne פרת.

4. Sieh zu Ri. 20, 2. Hier im Gegensatze zu רכב und פרשים ist איש wegen der zwiefachen Bedeutung von רגלי neben diesem an seinem Platze; vgl. 1 Chr. 18, 4 und 19, 18. Während blosses רגלי jede der beiden Bedeutungen haben kann, bezeichnet איש רגלי nur einen Mann, der zu Fuss kämpft.

13. ויעש דוד שם gibt keinen Sinn. Der Text ist heillos entstellt. Im folgenden schwanken die Handschriften und die alten Versionen zwischen אֲרָם und אֱדֹם; vgl. 1 Chr. 18, 12. Wegen dieser Schwankung gestaltete sich in der Folge der Text, um sicher zu

gehen, so, dass er מהכות את ארום ואת ארם lautete. Daraus entstand endlich, nachdem את ארום getilgt wurde, durch andere Wortabteilung מהכותו את. Richtig aber ist nur מהכות ohne Suff.; vgl. 1, 1. 1 Sam. 17, 57. 18, 6 und Gen. 14, 17.

16. Ueber מזכיר als Bezeichnung eines gewissen königlichen Beamten vgl. zu Gen. 40, 14.

18. Für כהנים ist כהניו zu lesen. Eines Königs כהנים sind seine Vertrauten, die den Verkehr zwischen ihm und dem Volke vermitteln, wie die Priester zwischen einem Gotte und seinen Verehrern; vgl. die Umschreibung dieses Ausdrucks 1 Chr. 18, 17 und sieh zu 2 K. 10, 11. Ohne Suff. und im religiösen Sinne gefasst, kann der fragliche Ausdruck neben den im vorhergehenden Verse genannten Hohenpriestern nur gemeine Priester bezeichnen, und es ist nicht wahrscheinlich, dass David seine eigenen Söhne zu solchen gemacht, abgesehen davon, dass für das Priesteramt priesterliche Abstammung erforderlich war.

IX.

1. Ueber הכי sieh zu Gen. 20, 4. Hier ist jedoch die Verbindung der beiden Partikeln eine losere, sozusagen eine zufällige; denn כי ist hier nicht begründend, sondern leitet, wie öfter, direkte Rede ein. Aus diesem Grunde hat der Ausdruck an dieser Stelle den dort angegebenen Nebenbegriff nicht. Für אשר ist איש zu lesen und V. 3 zu vergleichen. Auch hat man נֹתָר als Partizip statt נותַר zu sprechen.

3. אלהים dient nur dazu, den Begriff von חסד zu steigern. Seine Gesinnung gegen Mephiboseth verrät Ziba gleich hier, indem er, unaufgefordert, dessen Gebrechen nennt.

7. אביך ist = dein Grossvater; vgl. V. 9 und 10 בן ארניך. Den LXX, die den Ausdruck πατρὸς πατρός σου wiedergeben, braucht also keine andere Lesart vorgelegen zu haben.

10. Für לבן ist nach LXX Luc. לְבֵית zu lesen. Nur dazu passt das folgende ומפיבשת בן ארניך als Gegensatz. Unter בית ארניך ist die Familie des Mephiboseth gemeint, die ausser ihm selbst die einzigen lebenden Angehörigen Sauls war. Aber danach muss man auch וְאָכְלוּ für ואכלו sprechen. Das unmittelbar vorher genannte Objekt braucht nicht durch ein darauf bezügliches Suff. wiederholt zu werden.

11. Für שלחני drücken LXX aus שלחן דוד, als ende die Rede Zibas mit dem ersten Halbvers, während der zweite eine Angabe

über das enthielte, was von nun an geschah. Diese Fassung adoptieren die meisten der Neuern, gegen Thenius, der שלחנך liest und den Satz als Fortsetzung der Rede Zibas fasst. Gegen letztere Fassung spricht die Unwahrscheinlichkeit, dass Ziba שלחנך statt שלחן אדני המלך gesagt. Beide Fassungen aber scheitern an dem Ausdruck כאחד מבני המלך, denn an der königlichen Tafel assen nicht nur die Prinzen, sondern auch andere hochgestellte Persönlichkeiten; vgl. 1 Sam. 20, 25. Tatsächlich ist der Text hier richtig überliefert und der fragliche zweite Halbvers Fortsetzung der Rede Zibas, aber der Sinn ist der: Mephiboseth aber könnte auch an meinem Tische wie ein Prinz dinieren. Darauf erwidert David nichts, weil er den Grund nicht angeben kann, warum er den Mephiboseth an seiner Tafel haben will; sieh zu V. 13. Uebrigens braucht ein König die Gegenrede eines der Diener seiner Untertanen nicht zu beachten. Der falsche Hausvogt aber, der später imstande war, seinen Herrn zu verleumden — vgl. 16, 3 — wollte diesen selber beköstigen aus eigennützigen Gründen, weil er nämlich sonst bei der kleinen Familie des Mephiboseth, der nach V. 12 nur ein einziges, kleines Kind hatte, die Rechnung nicht so gross hätte machen können.

12. מושב ist hier die Bezeichnung für die Gesamtheit der תּוֹשָׁבִים, die zu einem Bürger im Dienstverhältnis stehen; sieh zu Ex. 12, 45.

13. Der zweite Halbvers bildet einen konzessiven Umstandssatz, denn der Sinn ist: Mephiboseth ass beständig an des Königs Tische, obgleich er an beiden Füssen lahm war. Der Anblick des so arg verkrüppelten Mannes war wohl an der königlichen Tafel sehr unangenehm, aber David duldete ihn dennoch um sich, weil er dem einzigen am Leben gebliebenen Prinzen aus dem Hause Saul nicht traute und ihn darum im Auge behalten wollte, um ihn überwachen zu können. Um dieses klar zu machen, wird uns gesagt, dass der verkrüppelte Prinz von nun an in Jerusalem wohnte, was sonst neben כי על שלחן וגו׳ völlig überflüssig wäre.

X.

1. Unmittelbar vor מלך ist nach 1 Chr. 19, 1 נָחָשׁ einzuschalten und darüber hier V. 2 zu vergleichen.

2. Im A. T. findet sich nichts über freundschaftliche Beziehungen zwischen David und Nahas, König der Ammoniter. Die spätere Tradition ist jedoch um Auskunft darüber nicht verlegen. Ein

einziger Bruder Davids, heisst es in der oben zu 8, 2 angeführten Midraschstelle, sei dem Blutbade, das der Moabiterkönig unter der in seinem Schutze gelassenen Familie Jsais angerichtet hatte, entkommen und zu den Ammonitern geflüchtet. Als darauf von den Moabitern seine Auslieferung gefordert wurde, verweigerte sie Nahas.

3. ולהפכה heisst nicht „um sie zu zerstören“, wie der Ausdruck wiedergegeben zu werden pflegt, denn in diesem Sinne kann הפך nur JHVH zum Subjekt haben. Von der Zerstörung durch Menschen kann dieses Verbum nicht gebraucht werden. Ausserdem müsste es danach להפכה ohne Konjunktion heissen. Dass der Chronist den fraglichen Ausdruck nicht in dem von den Erklärern angenommenen Sinn verstand, liegt auf der Hand, denn er würde sonst nicht 1 Chr. 19, 3 לחקר ולהפך ולרגל geschrieben haben, da לרגל nach להפך widersinnig wäre. הפך ist hier Synonym von חקר und heisst, wie dieses, genau erforschen; vgl. Targum und sieh K. zu Ps. 41, 4. Wahrscheinlich war die Aufeinanderfolge der drei Verba hier dieselbe wie in der Parallelstelle — über den Grund solcher Aufeinanderfolge sieh dort dte Bemerkung — wurde aber später geändert, sodass להפכה zuletzt zu stehen kam, weil man, dessen Bedeutung verkennend, sich sonst dasselbe nicht erklären konnte.

4. Für מדויהם ist מְדּוֹתֵיהֶם zu lesen und darüber Ps. 133, 2 zu vergleichen. Das Substantiv מֶדוּ, wovon מדויהם Plural mit Suff. wäre, ist von den Lexikographen ad hoc erfunden.

5. Ueber den Gebrauch von Piel von צמח sieh die Bemerkung zu Ri. 16, 22.

6. את muss hier Präpositton und שכר את so viel sein wie: bei einem mieten. Als nota acc. gefasst, passt die Partikel bei מלך מעכה mit folgender Angabe der Stärke der Mannschaft nicht. Hinter מעכה ist wohl ein die Zehnzahl übersteigendes Zahlwort ausgefallen, da ein einziges Tausend kaum nennenswert wäre. איש טוב ist im Sinne von איש ישראל und איש יהודה zu verstehen. Die Landschaft hiess טוב; vgl. Ri. 11, 3. 5.

12. Das Hithp. נתחזק hat reziproke Bedeutung und heisst wir wollen einander verstärken; vgl. 12, 19 מתלחשים. Zur Sache vgl. V. 11. ערי kann schon deshalb nicht richtig sein, weil der Krieg seitens der Israeliten offensiv war und in Feindes Land geführt wurde, sodass ihre eigenen Städte nicht in Gefahr kommen konnten, selbst wenn sie die Schlacht verloren hätten. Für den fraglichen Ausdruck ist עָבְדֵי zu lesen und über die Verbindung עבדי אלהינו Gen.

50, 17 zu vergleichen. Das von anderen vorgeschlagene אָרֹן oder אָרוֹן würde eine Blasphemie zu Tage fördern. Denn es kam wohl umgekehrt vor, dass man zur eigenen Hilfe die Lade JHVHs in die Schlacht brachte, vgl. 1 Sam. 4, 3. 4, aber für dieses hohe Heiligtum kämpfen war ein Gedanke, der den Israeliten fern lag.

16. Streiche ויבאו חילם, welcher Satz 1 Chr. 19, 16 fehlt, und sieh die folgende Bemerkung.

17. Für חלאמה ist nach 1 Chr. 19, 17 אליהם zu lesen. Nachdem die Korruption hier entstanden, wurde im vorherg. Verse der Satz ויבאו חילם, worin חילם, wie hier חלאם, Ortsnamen sein will, eingeschaltet.

XI.

1. Der Artikel in המלכים dient nicht, wie allgemein angenommen wird, zur Determination der Gattung, sodass לעת צאת המלכים so viel wäre wie: zur Zeit, wo die Könige ins Feld zu ziehen pflegen, denn von einer solchen besondern Zeit oder Saison ist sonst im A. T. nirgends die Rede. Unter המלכים sind die uns bekannten Könige zu verstehen, gegen die David den im vorhergehenden Kapitel beschriebenen Krieg geführt hatte. Danach bildet aber לעת צאת המלכים nicht eine selbständige Zeitangabe für sich, sondern ist nähere Bestimmung zu לתשובת השנה; vgl. z. B. Ex. 19, 1. Der Sinn des Ganzen ist danach der: nach Ablauf eines Jahres, seitdem die obengenannten Könige ins Feld gezogen waren. Der Zweck dieser Zeitangabe ist, zu sagen, dass seit jenem Kriege eine geraume Zeit verflossen war, während welcher David sich bereits genug erholt hatte, um sich in einen neuen Krieg einlassen zu können. Das Kethib המלאכים ist deshalb zu verwerfen, weil dazu צאת nicht passt, und weil bei den damaligen Verkehrsmitteln für den langen Krieg dazwischen, für den die Ammoniter erst verschiedene Heere hatten mieten müssen, und gegen dessen Ende Hadareser von jenseits des Eufrats Hilfstruppen hatte kommen lassen, ein Jahr eine viel zu kurze Zeit ist.

An diesen Vers schloss sich ursprünglich 12, 26 an, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub. Dieser eingeschobenen Erzählung liegen keine geschichtlichen Tatsachen zu Grunde, denn sie enthält nicht nur viel Unwahrscheinliches, sondern hat auch manches Unmögliche aufzuweisen. So wird z. B. 11, 21 vorausgesetzt, dass man eine feste Stadt erobern könne, ohne in Schussweite an ihre Mauer heranzukommen. Unwahrscheinlich im höchsten

Grade ist in der folgenden Darstellung vieles. Erstens brauchte ein König im Altertum nicht einen Mann zu töten, um dessen Frau fürs Heiraten frei zu machen. Hatte doch Saul seine Tochter Michal bei Lebzeiten Davids, ihres legitimen Gatten, an einen andern Mann verheiratet, dem Esboseth, ohne ihn zu töten, sie wieder abgenommen und David zurückgegeben; vgl. 3, 15 und 1 Sam. 25, 44. Ferner, David fürchtete und hasste Joab, wie aus 3, 39 unverkennbar hervorgeht. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, ja unmöglich, dass sich David derart in die Macht Joabs gab, wie er es durch die geheime Order, Uria zu beseitigen, getan haben muss. Endlich setzt Joab voraus, dass David in seiner Rüge auf eine bestimmte geschichtliche Begebenheit hinweisen wird — eine Voraussetzung, die nach LXX zu V. 22 nicht nur wirklich, sondern auch ganz genau eintrifft, sodass David wörtlich so spricht, wie Joab vorausgesetzt — und so etwas ist doch sehr unwahrscheinlich. Die einzig mögliche Erklärung dieser Inkonzinnitäten ist die Annahme, dass der Verfasser dieser Pasquinade in seinem Eifer die Unwahrscheinlichkeiten übersah, die ihm bei der Darstellung unterliefen.

2. לעת הערב kann nur von dem Abend des Tages verstanden werden, an dem das israelitische Heer nach V. 1 gegen Rabba ausrückte. Denn, wenn dies nicht gemeint oder auch nur nicht betont wäre, würde ערב den Artikel nicht haben, vgl. Gen. 8, 11. 24, 11. 63. Deut. 23, 12. Sach. 14, 7. Die Verlegung des im Folgenden beschriebenen Ereignisses auf diesen Abend geschieht, um für den Verlauf der weitern Begebenheiten in dieser Geschichte so viel Zeit zu gewinnen als möglich.

4. Durch והיא מתקדשת מט׳ will der Verfasser wohl auch die sofortige Empfängnis plausibel erscheinen lassen — denn die Empfängnis geschieht in der Regel um die Zeit der Menstruation, kurz vorher oder kurz nachher — der Hauptzweck dieser Angabe aber ist, zu zeigen, wie die Vaterschaft des Kindes festgestellt werden konnte. Die Menstruation, derentwegen Bathseba jenes Bad genommen hatte, bewies, dass sie an dem betreffenden Tage noch nicht schwanger war.

8. ורחץ רגליך ist für uns so viel wie: und mach' es dir bequem. Es soll damit angedeutet werden, dass Uria für die Nacht vom Dienste ganz frei ist. Möglicherweise ist aber der Ausdruck ein Euphemismus. Im zweiten Halbvers ist משאת nicht richtig überliefert. Denn erstens passt das intransitive ויצא dazu nicht, zweitens wäre ein Geschenk des Königs nicht so schwer oder so um-

fangreich gewesen, dass es Uria selber nicht hätte tragen können, drittens würde David durch ein Geschenk an Uria in diesem einen Verdacht erweckt haben. Für משאת ist unbedingt משמרת zu lesen. Aus der königlichen Wache ging man auf Befehl dem Uria heimlich nach, um zu sehen, ob er wirklich nach Hause ging. Nur danach erklärt es sich, dass dem König darauf das Gegenteil berichtet wurde. Denn sonst hätte ja niemand wissen können, dass dem König daran gelegen war, wo Uria, ein gemeiner Soldat, die Nacht zubrachte.

11. An חיך ist nicht zu ändern. Der Ausdruck ist חי + Suff.; sieh die Ausführung zu Gen. 42, 15.

12. Für וממחרת lese man ויהי ממחרת und verbinde dieses als Zeitangabe mit dem Folgenden. An der Korruption ist das vorhergehende ההוא schuld. Nach dem uns vorliegenden Texte nimmt dieser Vers den folgenden vorweg.

15. הבו fasst Buhl s. v. יהב als Interjektion und ergänzt „nehmt", aber dagegen spricht der Plural, denn als Interjektion ist dieser Imperativ ohne Ausnahme im Singular. Tatsächlich ist יהב hier wie sein Synonym נתן gebraucht und heisst „stellen", „hintun".

19. Ueber die Konstruktion im zweiten Halbvers, die eine Abart ist von der in Gen. 1, 4, sieh zu Lev. 19, 9.

25. אל ירע בעיניך וגו׳ kann nicht heissen „lass dich das nicht anfechten", wie man allgemein wiedergibt, und in seiner gewöhnlichen Bedeutung ist der Ausdruck in diesem Zusammenhange widersinnig. Ausserdem bietet das folgende את Schwierigkeit. Denn der Gebrauch dieser Partikel zur Hervorhebung des Subjekts ist äusserst spät, und so sehr jung ist diese Erzählung denn doch nicht. Mir scheint, dass für בעיניך את zu lesen ist לְבָבְךָ אֶל. Danach wäre der Sinn des Satzes: kränke dich darüber nicht. Am Schlusse hinkt וחזקהו stark nach, auch hat David schwerlich dem Boten, der ein gemeiner Soldat war, aufgetragen, den Feldherrn zu ermutigen. Ich vermute daher, dass der Text für והרסהו וחזקהו ursprünglich las וְחַזֵּק והרסה als Fortsetzung der Botschaft an Joab.

XII.

1. אחת ist nicht zu betonen, denn בעיר אחת ist nur so viel wie: in einer gewissen Stadt; vgl. zu Gen. 42, 13.

3. Sprich לֶעָשִׁיר, mit dem Artikel, und vgl. V. 4 וְלָרָשׁ. מכסו heisst nicht „aus seinem Becher", wie man gemeinhin wiedergibt, denn das wäre בכסו und wäre schlechtes Hebräisch, denn korrekter

Weise bezeichnet כוס stets den Becher mitsamt dem Inhalt. Die Präposition in מכסו ist ebenso partitiv wie bei מפתו und der Sinn: und von seinem Trunke trank es. Für כבת bieten etliche Handschriften לבת, aber diese Lesart ist äusserst absurd, wenn sie auch von Kittel registriert wird.

4. Ich glaube nicht, dass הֵלֶךְ richtig vokalisiert ist, sondern vermute vielmehr, dass der Verfasser הֹלֵךְ sprach; vgl. das darauf folg. אֹרֵחַ und sieh Jer. 22, 10.

5. ארבעתים ist = vierundvierzigfach. Ueber diese Bedeutung des Duals bei einem Zahlwort sieh zu Gen. 4, 15. Die Vierzahl ist hier gewählt, weil der Dieb in der Fabel das Lamm geschlachtet hatte, in welchem Falle er dasselbe nach Ex. 21, 37 vierfach erstatten musste. Dass im zweiten Halbvers לו für לא zu lesen ist, ist schon in meinem im Jahre 1900 erschienenen hebräischen Werke מקרא כפשוטו gesagt. Danach ist ועל אשר וגו׳ keine zweite Begründung, sondern bildet einen Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist wie folgt: weil er solches getan, während er sein eigenes Gut schonte.

9. Der zweite Halbvers, der hier vollends überflüssig ist, muss zu V. 10 gezogen werden; sieh die folgende Bemerkung.

10. חרב מביתך ist zu einem Begriffe zu verbinden und = das Schwert aus deinem eigenen Hause; vgl. V. 11 מביתך. Gemeint ist Absalom, der zuerst seinen Bruder getötet, dann gegen den David sich empörte, welche Empörung nicht nur ihm selbst das Leben kostete, sondern auch dem Vater bis zu seinem Tode das Leben verbitterte. עד עולם ist hier also = כל ימיך oder עד יום מותך; vgl. besonders 1 Sam. 1, 22. — V. 9b, hierhergezogen, gibt einen trefflichen Sinn, denn er bringt חרב מביתך in Gegensatz zu חרב בני עמון, und der Sinn des Ganzen ist der: du hast den Uria durch ein ausländisches Schwert umbringen lassen; nunmehr soll das gegen dich gerichtete Schwert aus deinem eigenen Hause nicht aufhören. Ueber das Uebermass der Strafe im Vergleich zum Vergehen vgl. V. 12. Vielleicht ist auch ואתה für ועתה zu lesen.

11. Da הקים רָעָה keine hebräische Redensart ist, so hat man רֵעָה zu sprechen. In dieser Verbindung bezeichnet רֵעָה einen Rivalen; vgl. zu Ri. 14, 20. Gemeint ist jemand, der David den Thron streitig machen wird; sieh zu 1 Sam. 15, 28. In לרעיך, welches Sing. von רעה ist, hat das Substantiv ebenfalls diese Bedeutung.

13. חטאתי ליהוה ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: ich bitte JHVH um Vergebung. העביר, in Verbindung mit

Sünde nur noch 1 Chr. 21, 8 sich findend, heisst nicht die Sünde tilgen, sodass keinerlei Strafe erfolgt, sondern die Bestrafung der Sünde aufschieben, das Urteil suspendieren.

14. איבי erklärt Geiger, Urschrift 267, für einen Einschub. Ich aber glaube, dass איבי יהוה ein vom Verfasser selbst gebrauchter Euphemismus ist; vgl. zu 1 Sam. 25, 22. Im zweiten Halbvers bringt גם den damit eingeleiteten Satz im Gegensatz zu לא תמות im vorhergehenden Verse. Der Sinn ist: du selber wirst nicht sterben, wohl aber der Sohn. Ueber diesen Gebrauch von גם sieh zu Num. 22, 33 und besonders zu Ez. 18, 11 und Hi. 2, 10. ילוד ist nicht Substantiv, sondern Adjektiv und heisst stets neugeboren oder jüngst geboren.

16. Für das schwerfällige ובא ולן ist wahrscheinlich zu lesen וְהִתְאַבֵּל = und legte Trauergewand an; vgl. V. 20 ויחלף שמלתיו. Trauergewand trug unter den alten Israeliten auch der Büssende; vgl. besonders Jona 3, 5.

17. Ueber זקני ביתו sieh zu Gen. 24, 2. Für ברא ist mit Baer ברה zu lesen. Die Recepta ist unter dem Banne des folgenden Buchstaben entstanden.

20. Da von סוך in der Bedeutung „salben" Hiph. sich nicht belegen lässt, so hat man וַיָּסֶךְ statt ויסך zu sprechen. Kal kann dieses letztere nicht sein. (Gegen Barth.)

21. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche בעבור ist nach Targum בְּעוֹד zu lesen.

22. Lies mit dem Kethib יְחָנַּנִי, denn auf מי יֹדֵעַ = vielleicht folgt auch sonst das Imperf. mit daran anschliessendem Perf. consec.; vgl. Joel 2, 14 und Jona 3, 9.

24. Ueber ויבא אליה sieh zu Gen. 6, 4. Hier erklärt sich der Gebrauch des Ausdrucks daraus, dass diese Umarmung, die erste nach dem die Sünde sühnenden Tode des Kindes, gleichsam das Ehebündnis erst besiegelte. וישכב עמה ist als Glosse zu dem Vorhergehenden zu streichen. Vor ותלד ist nach LXX ותהר einzuschalten.

25. An וישלח ist nichts zu ändern. (Gegen Wellhausen und Budde), nur muss man für ויקרא dasselbe Subjekt annehmen. „JHVH schickte durch Nathan und nannte ihn" ist so viel wie: JHVH liess ihn durch Nathan nennen. בעבור יהוה am Schlusse kann nicht heissen „im Namen JHVHs", und „um JHVHs willen" passt hier nicht. Man lese daher באהבת für בעבור. באהבת יהוה, gesagt im Hinblick auf ויהוה אהבו in V. 24, ist = wegen der Liebe JHVHs; vgl. 1 Sam. 18, 3.

26. Für המלוכה ist ohne Zweifel מַלְכֹּם zu lesen und darüber zu V. 30 zu vergleichen. Rabba wird hier עיר מלכם genannt, wie Jerusalem zuweilen עיר אלהים und עיר יהוה heisst; vgl. Jes. 60, 14. Ps. 46, 5. 101, 8. Doch scheint unser Ausdruck nicht ganz Rabba zu bezeichnen, sondern speziell das Viertel dieser Stadt, in dem der Tempel Milkoms sich befand; sieh zu V. 28.

27. Auch hier ist für המים unbedingt מַלְכֹּם zu lesen; sieh die vorhergehende Bemerkung.

28. העיר, dem עיר מלכם entgegengesetzt, bezeichnet ganz Rabba mit Ausschluss des Teiles davon, in dem der Tempel Milkoms stand; vgl. zu V. 30 b und sieh zu Gen. 3, 2. Letzterer Teil von Rabba wurde zuerst angegriffen und eingenommen wegen der vielen Beute, die man im Tempel zu finden hoffte.

30. Für מַלְכָּם ist nach LXX מַלְכֹּם zu lesen und die Bemerkungen zu V. 26 und 27 zu vergleichen. Für ואבן lesen die Neuern nach 1 Chr. 20, 2 ובה אבן, aber der Chronist hat unsern Text schmählich missverstanden. Denn אבן יקרה, das hier, wie 1 K. 10, 10. 11 und 2 Chr. 32, 27, kollektivisch gebraucht ist, schliesst sich an זהב an und teilt mit ihm die grammatische Beziehung. Der Sinn des ganzen ist danach der: und sie hatte an Gold und Edelsteinen ein Gewicht von einem Talent. Die Annahme, dass die Krone Milkoms an Gold ein Talent schwer war, aber nur einen einzigen Edelstein hatte, ist auch zu absurd. ותהי על ראש דוד ist = und sie passte aufs Haupt Davids, das heisst, er vermochte, trotz ihres ungeheuren Gewichtes, sie auf dem Haupte zu tragen. שלל העיר ist der Beute, die der Milkomtempel bot, entgegengesetzt. Eigentlich ist העיר hier = die andern Teile der Stadt; vgl. zu V. 28. Für הוציא endlich ist entschieden מָצָא zu lesen. הוציא שלל ist keine hebräische Verbindung, wohl aber מצא שלל; vgl. Ri. 5, 30. 1 Sam. 14, 30 und Ps. 119, 162. Doch wird unser Ausdruck immer nur von dem individuellen Anteil der Krieger an der Beute, aber niemals von der gesamten vorgefundenen Beute gebraucht. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die Verbindungen מצא טוב, מצא צרה ויגון und sieh zu Pr. 31, 10.

31. מגזרות ist wahrscheinlich Pl. von מַגְזֵר. Die meisten Substantiva masc. mit formativem Mem vorn bilden den Pl. auf ôth, teils ausschliesslich, teils neben îm.

XIII.

1. Die hier beginnende Erzählung wird durch ויהי אחרי כן — welche Formel, nebenbei gesagt, jünger ist als ויהי אחרי הדברים האלה — mit der vorhergehenden Skandalgeschichte in Verbindung gebracht. Die Verbindung ist die zwischen Ursache und Wirkung. Davids Fehlschritt hatte zur Folge, dass sein Sohn in ähnlicher Weise sich verging, indem er voraussetzte, dass der Alte, der eigenen Schwäche sich bewusst, das skandalöse Betragen des jüngeren Mannes nicht ahnden wird. אחות ist hier = Vollschwester, sonst würde es ולדוד בת heissen statt ולאבשלום אחות; vgl. V. 4 אחות אבשלום אחי und sieh zu Gen. 34, 13. Dem Amnon dagegen, der eine andere Mutter hatte, vgl. 3, 2. 3, war Tamar nur Halbschwester. ולאבשלום וגו' bildet einen Umstandssatz.

2. להתחלות halte ich wegen והתחל in V. 5 für unrichtig. Wohl scheuten sich hebräische Schriftsteller nicht, denselben Ausdruck nicht nur in demselben Zusammenhang, sondern auch in demselben Satzgefüge in verschiedener Bedeutung zu gebrauchen; aber Schein und Wirklichkeit sind nicht bloss verschieden, sie sind Gegensätze, und solche drückt kein vernünftiger Mensch durch denselben Ausdruck aus. Für להתחלות muss der Text ursprünglich ein anderes Wort gehabt haben, das ich jedoch zu ermitteln nicht imstande bin. בתולה bezeichnet hier ein züchtiges Mädchen, dessen keuscher Blick einem Verführer jede Annäherung verbietet. Nur dieses erklärt Amnons Lage; wenn Tamar nichts mehr als Jungfrau gewesen wäre, hätte er nicht zu verzweifeln gebraucht.

6. Man beachte den speziellen Gebrauch des Zahlworts in שתי לבבות. „Zwei" ist hier sichtlich so viel wie: ein paar, etliche.*)

9. Für ותצק sprich וַתַּצֵּק als Hiph von יצק = יצג und vgl. darüber 15, 24 und Jos. 7, 23. Bei dieser Lesart ist selbstredend המשרת Objekt des Verbums, nicht הלבבות. Dagegen ist es nicht nötig statt וַיֵּצְאוּ, dem vorherg. הוציאו entsprechend, וַיֵּצְאוּ zu vokalisieren. Die Anwesenden verliessen das Zimmer von selbst, als sie den Befehl hörten; vgl. Gen. 45, 1. Aber für וַיֵּצְאוּ liest man besser וַיֵּצֵא. Zu dieser Emendation zwingt der Umstand, dass nicht nur

---

*) Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass שתים auch Lev. 23, 17 ursprünglich die oben angenommene Bedeutung hatte; vgl. auch in der Mischna שתי שערות als Zeichen der geschlechtlichen Reife, in welchem Ausdruck das Zahlwort ebenfalls in diesem Sinne gebraucht zu sein scheint.

כל איש, sondern sogar כל איש ואשה mit dem Sing. des Verbums konstruiert wird; vgl. Esther 4, 11.

14. Streiche ויענה als Glosse zu וישכב אתה, welches letzteres auch allein nur von der Vergewaltigung verstanden werden kann; vgl. zu Gen. 34, 2.

15. Der plötzliche Umschlag der grossen Liebe in noch grösseren Hass erklärt sich daraus, dass die Arme sich mit aller Kraft gewehrt und ihrem Vergewaltiger wohl mit den Nägeln ins Gesicht gefahren. Aehnlich erklärten sich die alten Rabbinen die Sache, nur in mehr orientalischer Weise; vgl. Synhedrin 21 a.

16. אֶל ist, wie öfter, für על verschrieben. Der erste Halbvers bildet keinen vollständigen Satz. Tamar bricht in der Mitte ab, denn sie wird indessen aus dem Hause geschafft; vgl. V. 17 und sieh zu 1, 9. Wie dieser abgebrochene Satz vollendet gelautet haben würde, lässt sich nicht sagen.

17. משרתו ist höchst wahrscheinlich eine Glosse zu נערו.

18. מעיל ist nach keiner Stelle im A. T. identisch mit כתנת פסים. Aus diesem Grunde ist für מעילים mit anderen מעולם zu lesen. Diesen ersten Halbvers hält man seit Wellhausen für eine Glosse, was er aber keineswegs ist, denn ohne ihn würden V. 19 und 2(unerklärlich sein, wie gleich gezeigt werden wird. Wellhausen ha den fraglichen Satz nicht bloss für eine Glosse erklärt, sondern fü eine solche, die an falscher Stelle eingedrungen sei, da, wie er meint der Natur der Sache nach die zweite Hälfte unseres Verses de ersten vorangehen sollte. Aber demnach könnte er z. B. Ruth 2, ebenso gut für eine an falscher Stelle eingedrungene Glosse an sehen, weil besagter Vers an seinem Platze steht und nicht hinter V. 3 a

19. Dem Scharfsinn Wellhausens, der V. 18 a für eine Gloss hält, ist entgangen, dass vom Zerreissen seiner Kleider als Zeiche der Trauer oder der tiefsten Betrübnis im A. T. nahe an vierzig mal die Rede ist, dass jedoch in solcher Verbindung die Art de Kleidung überhaupt wohl in vier oder fünf Fällen genannt, abe in keinem so genau beschrieben ist wie hier. Dieser Umstan lehrt uns, dass die Art des Kleidungsstücks hier eine wesentlich Rolle spielt. Welches die Rolle ist, geht aus eben jenem Satz in V. 18 hervor, den Wellhausen als Glosse an falscher Stel streicht. In jenem Satze ist gesagt, dass die Königstöchter vc alters her (מעולם) in der genannten Weise sich kleideten solang sie Jungfrauen waren. Danach war das Aermelkleid bei Könige töchtern Merkmal der Jungfernschaft, und darum zerriss Tama

dieses Kleid, als sie durch die Vergewaltigung ihre Jungfernschaft eingebüsst hatte. Wegen der Bedeutung die das Zerreissen des charakteristischen Gewandes hatte, wird hier noch einmal die Art desselben genannt. Zum zweiten Halbvers bemerkt Nowack: welche Bedeutung es hat, dass Tamar die Hand aufs Haupt legt, ist nicht klar. Aber Jer. 2, 37 hätte ihm dies klar machen sollen. Denn es ist hier nach jener Stelle יָדֶיהָ für ידה zu lesen. Das Zusammenschlagen der Hände überm Kopf war eine Gebärde der tiefsten Verzweiflung.

20. Ueber die Fragepartikel bei dem Eigennamen sieh zu 1 Sam. 14, 45. Das einzige Beispiel dieser Art ausser diesen beiden bietet הליהוה, Deut. 32, 6, wo aber יהוה, weil schon אדֹנָי gesprochen, als Appellativ behandelt wird*); vgl. zu 4, 9. An dieser Stelle ist aber die Fragepartikel wahrscheinlich durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden, da zum Satz als Fragesatz das folgende ועתה nicht recht passt. אמינון ist wohl für אמנון verschrieben. היה עמך ist ein Euphemismus; vgl. zu Gen. 39, 10. An dem Zustand des Gewandes, das das Abzeichen der königlichen Jungfrau war, erkennt Absalom, was vorgefallen ist. Er nimmt an, dass Amnon der Täter ist, weil er weiss, dass die Schwester von ihm kommt. Ob Waw in ושממה gestrichen werden muss, zweifle ich. Mir will scheinen, dass der Ausdruck, wie er uns vorliegt, so viel sein wie והיא שממה und einen Umstandssatz vertreten kann. שממה heisst unverheiratet: vgl. zu Ri. 19, 2. Tamar blieb unverheiratet, weil sie als Königstochter einen gemeinen Mann nicht heiraten konnte und ein Mann von Stand nach dem, was vorgefallen war, sie nicht haben mochte. Denn im Altertum liessen sich Höflinge noch nicht herbei, irgend ein Weib zu heiraten, das ihr König aus delikaten Gründen verheiratet wissen wollte.

22. Transferiere den Satz כי שנא וגו׳ ans Ende des Verses. Dann ist der Sinn der: Absalom stellte den Amnon darüber, dass er seine Schwester Tamar geschändet, mit keiner Silbe zur Rede. Der Hass aber wird als Grund dieses Verhaltens Absaloms angegeben; vgl. Lev. 19, 17. Die Umstellung der Sätze in dem uns vorliegenden Texte beruht auf Verkennung des ursprünglichen Zusammenhangs. Bei der jetzigen Satzordnung besagt unsere Stelle, dass Absalom mit Amnon zwei Jahrelang überhaupt nicht sprach,

*) Gleichwohl erhoben sich auch dort sprachliche Bedenken, wie die Lesarten ה ליהוה und הל יהוה zeigen, welche die Fragepartikel von dem Gottesnamen zu trennen suchen.

was aber unmöglich der Fall gewesen sein kann. Denn solcher offenen Feindschaft Absaloms gegenüber würde David in der Folge dessen Einladung für Amnon nicht angenommen haben. So aber konnte der geheime Hass Absaloms dem Vater entgehen.

23. Für גֹּזְזִים ist hier und V. 24 גִּזִּים = Schafschur zu lesen und darüber zu Gen. 38, 12 zu vergleichen.

25. ויברכהו ist = und er verabschiedete ihn, das heisst, er gab ein Zeichen, dass die Audienz zu Ende und er entlassen sei; vgl. zu Gen. 28, 1.

26. Die von Ginsburg angeführte Lesart וְלֹא ist dem massoretischen וָלֹא vorzuziehen. In למה ילך עמך ist למה milde Verneinung; vgl. zu Gen. 44, 7.

28. הכו וגו׳ ist nicht Objekt zu אמרתי, sondern letzteres Verbum ist absolut gebraucht, und der Nachsatz beginnt mit dem Imperativ. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wenn Amnon von Wein guter Dinge geworden ist und ich euch den Befehl gebe, dann haut auf Amnon ein und tötet ihn. Ueber die Verbindung הלא כי mit folgendem Perf. im Sinne des Präsens sieh zu Gen. 27, 36.

32. Lies mit dem Kethib שִׂימָה. Dieses ist jedoch nicht Partizip pass., sondern ein Substantiv und bezeichnet die durch öftere Wiederholung geläufige Rede; vgl. zu Deut. 31, 19. על פי aber ist hier nicht präpositionaler Ausdruck, sondern so viel wie: im Munde; vgl. Ex. 23, 13. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Absalom hat dies häufig gedroht. Gegen Jonadab, der nach V. 3 sein intimer Freund war, hatte sich Absalom oft im Vertrauen geäussert, dass er seinen Bruder töten wolle.

33. Ueber den ursprünglichen Text im zweiten Halbvers sieh die folgende Bemerkung.

34. ויברח אבשלם ist keineswegs deshalb zu streichen, weil der grosse Wellhausen nichts Besseres vorzuschlagen weiss. Denn so scharfsinnig Wellhausen sein kann, wenn ihm die alten Versionen einen Fingerzeig geben, verlässt ihn sein Scharfsinn gänzlich, wo diese ihn im Stiche lassen, und das ist auch hier der Fall. Für ויברח lies בְּחֶרֶב und ziehe בחרב אבשלום zum Vorhergehenden, in welcher Verbindung es einen trefflichen Sinn gibt.

35. Für באו ist hier — aber nicht im folgenden Verse — בָּאִים zu lesen und Gen. 29, 6 gegen Gen. 29, 9 zu vergleichen.

37. Streiche den ersten Halbvers als Variante zu V. 38a. Im zweiten ist das Subjekt zu ויתאבל aus המלך im Vorhergehenden zu entnehmen. Doch ist die Konstruktion wegen כל עבדיו, das mit

diesem in seinem Satze das Verbum teilt, sehr ungeschickt und vielleicht auch nicht korrekt.

39. Hier ist der erste Halbvers, wie er uns vorliegt, unübersetzbar. Besonders lässt sich mit לצאת nichts anfangen. Hitzig glaubt den Sinn erhalten zu können: und David entschloss sich zur Verfolgung Absaloms, welche Fassung Wellhausen mit Recht verwirft, während er Ewalds Einschaltung von חמת hinter ותכל plausibel findet, obgleich er zugeben muss, dass der von Ewald angenommene Sinn „der Zorn Davids hörte auf, sich zu äussern" in den Worten nicht liegen kann. Es gibt noch andere Konjekturen, die ich aber der Kürze wegen übergehe. Ich vermute, dass der Text hier ursprünglich las וַיָּחֶל דוד לְהִמָּלֵךְ אל אבשלום = und David fing an, über Absalom anders zu denken. Nachdem להמלך in המלך korrumpiert wurde, kam לצאת notwendiger Weise dazu, und dann musste auch ויחל aus Mangel an besserer Auskunft in ותכל geändert werden. Letzteres erschien plausibel, weil man dazu נפש als Subjekt supplizierte; vgl. Targum und Kimchi. Freilich hätte die Massora das Wort danach וַתֵּכֶל vokalisieren müssen. Manche der Neuern lesen auch וַתֵּכֶל, schalten aber dahinter רוח ein, aber die Wendung כלתה רוח פ׳ hat nicht dieselbe Bedeutung wie כלתה נפש פ׳; sieh K. zu Ps. 143, 7. Niph. von מלך findet sich Neh. 5, 7, wo dessen Bedeutung nicht klar ist. In der Sprache der Mischna aber heisst dieses Niph. sehr oft „anderen Sinnes werden", vgl. zu Eccl. 5, 5.

XIV.

2. In Jerusalem, der Hauptstadt des Reiches, wird es wohl klügere Frauen gegeben haben als in Tekoa, aber das die Rolle spielende Weib durfte aus einleuchtenden Gründen in der Residenzstadt nicht bekannt sein. Im zweiten Halbvers kann ימים רבים מתאבלת nur heissen eine, die für lange Zeit Trauer angelegt hat. Denn dass jemamd schon lange Trauer trägt, kann man ihm unmöglich ansehen, dagegen lässt sich aus der Tiefe der Trauer auf ihre Dauer in der Zukunft leicht schliessen; sieh zu Gen. 37, 34.

4. Hier haben weitaus die meisten Handschriften im ersten Halbvers ותאמר, nur sehr wenige bieten dafür ותבא. Dennoch hat Kittel letzteres vorgezogen, weil dieses ihm besser zu passen schien. Allein, wo zwei so grundverschiedene Lesarten wie diese neben einander existieren, stellt in der Regel keine der beiden das Ursprüngliche dar. Doch ist hier ותאמר die ältere Lesart, und ותבא will dieses korrigieren. Die Korrektur aber ist erbärmlich misslungen,

da ותאמר unmöglich für das graphisch so fern liegende ותבא verschrieben sein kann. Der Text las ursprünglich ותמהר. Aus diesem konnte sehr leicht ותאמר werden; vgl. zu Gen. 4, 8 und Ex. 19, 25. Die Eile ist charakteristisch für die kleinstädtische Frau, für welche dies wahrscheinlich die einzige Gelegenheit in ihrem Leben war, den König zu sehen und zu sprechen.

5. אבל ist = leider Gottes! vgl. zu Gen. 42, 21. וימת אישי wird lächerlicher Weise wiedergegeben „und mein Mann starb“. Als ob dies nach אשה אלמנה אני erst gesagt werden müsste! Der Satz ist zu V. 5 zu ziehen, wo er, wie gleich erhellen wird, einen guten Sinn gibt.

6. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist der Sinn der beiden ersten Sätze für uns der: als mein Mann starb, da hatte deine Sklavin zwei Söhne. Ueber die grammatische Beiordnung dieser beiden Sätze im Hebräischen, während der erste als Zeitangabe dem zweiten logisch untergeordnet ist, sieh zu Ex. 8, 26 und über וינצו zu Ex. 2, 13. Der Zweck des ersten Satzes ist, zu sagen, dass die im Folgenden beschriebene Begebenheit erst nach dem Tode des Gatten sich zutrug. Denn wo das Familienhaupt da ist, väterliche Autorität und Disziplin auszuüben, da kommt ein Brudermord nicht leicht vor. Im zweiten Halbvers ist ויכו nicht notwendig falsch; sieh zu 1. Sam. 21, 14.

7. גם fügt ונשמידה zu ונמיתהו hinzu, ist jedoch nachgestellt, weil ונשמידה גם unsagbar ist, וגם נשמידה aber hier wegen der Abhängigkeit dieses Imperf. von תנו ebensowenig anginge; vgl. zu Gen. 3, 6. Es scheint, dass die Erklärer diesen Satz nicht recht verstehen; sonst müssten sie hier auf das einschlägige Gesetz Num. 27, 11 verweisen. Denn die kluge Frau lässt die Verwandten also sprechen: Gib den Brudermörder heraus, dass wir ihn für die Erschlagung seines Bruders töten und so zugleich auch den direkten Erben aus der Welt schaffen, worauf die Erbschaft uns zufallen wird. Auf diese Weise tut die Frau dar, in welch grosser Gefahr ihr einziger Sohn sich befindet. Denn wenn die Verwandten mit ihrer Pflicht als Bluträcher es auch nicht ernst nehmen sollten, würden sie dennoch aus materiellem Interesse ihre Drohung ausführen

10. המדבר ist = wenn jemand spricht, und die Konjunktion in והבאתו ist Waw apodosis. Das Partizip steht also im Nominativ und bildet das Subjekt des Satzgefüges (مبتدا). Die Erklärung, wonach המדבר vorangestelltes Objekt ist, das im Suff. aufgenommen wird, kann nur denen richtig erscheinen, die das Wesen

des semitischen Nominalsatzes nicht richtig erfasst haben. הבאתו — sprich והבאתו — ist = so melde ihn mir; vgl. zu 1 Sam. 16, 17. Dass das Weib selber die Gegner, nach V. 7 die ganze Sippe, zu ihm bringen solle, konnte der König unmöglich verlangen.

11. מהרבת ist keine hebräische Wortform. Man liest dafür gewöhnlich מהרבוֹת. Dieses, an sich korrekt, passt aber in den Zusammenhang nicht, denn זכר ist kein Verbum der Art, dass ein Inf. mit מן davon abhängen könnte. Und wenn das fragliche Verbum auch ein solches wäre, würde diese Konstruktion hier nicht angehen. Denn bei dieser Konstruktion muss der abhängige Inf. mit dem Hauptverbum das Subjekt teilen, was aber hier nicht der Fall ist. Endlich ist auch מהרבות וגו' für sich gefasst unhebräisch. Man übersetzt „dass der Bluträcher nicht noch mehr Verderben anrichte", allein dieser Sinn liegt in den Worten nicht; das wäre hebräisch einfach משחת גאל הדם עוד. Aus diesen Gründen muss man das Kethib מהרבית in מַהֵר בֵּית auflösen und לשחת für לְשַׁחַת vokalisieren. Dann bilden die fraglichen Worte einen unabhängigen Satz, dessen Sinn ist: befördere schnell die Sippe der Bluträcher nach der Unterwelt, damit nicht usw. Nur bei dieser Fassung, wobei בית = Familie und Sippe Subjekt zu ישמידו ist, erklärt sich der Pl. des letzteren. Die Frau fordert die ungeheuerliche Art, ihren Sohn vom Tode zu retten, um den König zum Aeussersten zu treiben und ihm den folgenden Schwur bei JHVH abzunötigen.

12. Hier bittet die Redende um Erlaubnis zu sprechen, weil das, was sie im Folgenden spricht, nicht mehr zur vorgeblichen Sache gehört, sondern den König persönlich angeht.

13. חשב, mit על der Person konstruiert, kann nur heissen wider sie sinnen oder planen, nicht aber von ihr denken. Daran scheitert die in meinem hebräischen Werke gegebene Erklärung zum ersten Halbvers. Der Sinn kann nur der sein: warum gedenkst du, Aehnliches dem Volke Gottes anzutun? Das Volk Israel, das auch in dem prophetischen Bilde von seinen Beziehungen zu seinem Gotte als Braut JHVHs erscheint, ist in politischer Hinsicht seinem König vermählt. Danach ist Israel nach Davids Tod verwitwet. Indem nun David darauf sinnt, Israel des rechtmässigen Erben zu berauben, weil dieser den Bruder getötet hat, sinnt er auf etwas, das er eben geschworen, nicht geschehen zu lassen. Im zweiten Halbvers ist וּמְדַבֵּר für ומדבר und כְּאָשֵׁם für כאשם zu sprechen. הדבר הזה ist identisch mit כזאת, und לבלתי וגו' ist Epexegese dazu, während דבר המלך des Königs Urteil über den angeblichen Fall der

Frau bezeichnet. Das Ganze heisst demnach wie folgt: aus dem aber, was der König soeben gesprochen hat, geht hervor, dass dieser Entschluss, seinen Verbannten nicht zurückzurufen, an Sünde grenzt. Für נִדָּחוֹ sollte man normal נִדָּחוֹ erwarten. Sein Verbannter ist aber nicht so viel wie: der von ihm — dem König — Verbannte, sondern heisst der Verbannte, der ihm angehört. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, dass das Suff. in נדחו auf עם אלהים sich bezieht; vgl. Deut. 30, 4, nur dass hier die durch das Suff. ausgedrückte Beziehung eine engere wäre. Während dort das Suff. nur die Angehörigkeit an das Volk ausdrückt, würde hier dadurch gesagt sein wollen, dass der Verbannte der Erbprinz ist, in dem das Volk seinen künftigen König sieht.

14. Hier ist mit dem massoretischen Text in V. b nicht fertig zu werden. Für ישא hat man יָשִׁיב und והשיב für חשב zu lesen. ממנו ist = von uns, vgl. נמות. Der Sinn des zweiten Halbverses ist danach der: und Gott gibt das Leben — das einmal genommen ist — nicht wieder, wohl aber kann er andere Gedanken eingeben, sodass keiner zu unserem Schaden verbannt bleibe. Ueber נדח מן vgl. Hi. 6, 13.

15. Diesen und den folgenden Vers beziehen alle Erklärer fälschlich auf den fingierten Fall. Denn darüber konnte die Frau, nachdem David bei JHVH geschworen hatte, dass ihrem Sohne kein Haar gekrümmt werden solle, nichts mehr hinzufügen. Ferner, die Frau hat nun im unmittelbar Vorhergehenden die Maske einmal fallen lassen und sie kann sie jetzt nicht wieder anlegen. Der Satz אשר באתי וגו' ist Subjekt und כי יראני העם Prädikat. העם ist = die Leute, nicht die Sippe der Bluträcher, von denen nach dem soeben Gesagten nicht mehr die Rede sein kann. Mit דבר אמתו meint die Frau ihre Rede in V. 13 und 14, nicht ihre Bitte in Betreff ihres vorgeblichen Falles. Die Frau gibt den Grund an, warum sie, um den König hinsichtlich Absaloms auf andere Gedanken zu bringen, nicht direkt und unverhüllt die Sache vorgebracht, sondern mit ihrem fingierten Fall eingeleitet hat. Ersteres Verfahren, sagt sie, hätten die Leute, mit denen sie darüber gesprochen, für zu sehr gewagt erklärt. Deshalb sei sie mit ihrem vorgeblichen Fall gekommen, um ihn als Ueberleitung zu gebrauchen; vgl. Rabbenu Jeschaja und sieh die folgende Bemerkung.

16. כי an der Spitze ist temporell und der Satz Zeitangabe zum Schlusssatz des vorhergehenden Verses, sodass der Sinn der beiden Sätze der ist: vielleicht dass der König auf die Eingebung

seiner Magd eingeht, wenn er die Bitte gewährt hat, zu retten usw. Für האיש ist הַמְבַקֵּשׁ zu lesen, das schon die Alten als Nebenlesart kannten, weshalb LXX האיש המבקש ausdrücken. להשמיד אתי erklärt sich daraus, dass die Witwe beim Ableben des einzigen Sohnes vom Hause ihres Gatten leer ausgehen müsste und ihr somit die Mittel der Existenz genommen würden; vgl. die Schlussbemerkung zu Lev. 22, 13.

17. Für שפחתך ist nach LXX Vat. האשה zu lesen. Die Korruption entstand unter dem Banne von V. 16b. למנחה gibt keinen rechten Sinn, und לְמְנֻחָה, wie LXX das Wort sprechen, ist nicht besser. Ich vermute, dass לְמַנְחָה zu lesen ist. Der Sinn wäre dann: und möge das Urteil, das der König gefällt, ihm zur Leitung werden. Vor למנחה mag לו ausgefallen sein oder auch nicht, da die Beziehung klar ist. Im zweiten Halbvers haben טוב und רע keine ethische Bedeutung. Das Gute und das Böse sind nur als zwei Extreme genannt, und man hat sich dabei alles zu denken, das mitten inne liegt; vgl. 13, 22. Gen. 24, 50. 31, 24, wo טוב und רע mit Negation so viel ist wie nichts*). Waw in ורע ist entgegensetzend, sodass לשמע טוב ורע heisst: irgendeine Sache von irgend einer anderen zu unterscheiden; vgl. V. 20b. שמע ist hier gebraucht, nicht ידע, weil ידע טוב ורע ein Idiotismus ist und eine andere Bedeutung hat; vgl. zu Gen. 2, 9.

19. היד יואב אתך ist = hat dir Joab geholfen? Den Begriff „einem etwas tun helfen", „ihm dabei behilflich sein" kann der Hebräer nur in dieser Weise ausdrücken. Selbst in der Sprache der Mischna wird diese Art Hilfe nur durch das spätere סִיַּע ausgedrückt, nicht durch עזר oder הושיע, weil diese beiden letztern Verba dafür nicht passen. Sieh die Ausführung zu Jos. 10, 6. Auf die Frage, ob Joab mit der Sache etwas zu tun gehabt hat, kommt David durch כי יראני העם in der Rede der Frau; vgl. zu V. 15.

21. Für עשיתי liest man besser עשית, das viele Handschriften auch haben. Danach weist הדבר הזה auf die Rolle hin, die Joab bei dem Gesuch der Frau gespielt hatte.

הלל ist im Hebräischen das einzige Wort für die ausgesprochene Bewunderung. Ueber den Gebrauch dieses Verbums

*) Dasselbe Prinzip zeigt sich auch Jes. 52, 12. Denn dort heisst es, JHVH ist Israels Vortrab und Nachhut, und damit will gesagt sein, dass JHVH die gesamte Streitmacht Israels ausmacht.

mit Bezug auf die laute Bewunderung der Schönheit der Person vgl. Gen. 12, 15.

26. מאתים שקלים ist nicht nur eine ungeheuere Uebertreibung, sondern es erheben sich dagegen auch sprachliche Bedenken. Denn in Verbindung mit מאתים und ihm nachgestellt müsste das Gezählte korrekter Weise im Sing. stehen. Für מאתים שקלים hatte der Text ursprünglich vielleicht מָנַיִם = zwei Minen. Die Gewichtsmine enthielt fünfzig Seckel, und danach würde unsere Emendation das Gewicht des Haares auf die Hälfte reduzieren.

30. אל ידי ist = neben meinem Denkmal; vgl. 1 Sam. 15, 12 und speziell über das Denkmal Absaloms hier 18, 18.

33. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: und der König verabschiedete Absalom, vgl. zu Gen. 31, 28, das heisst aber hier, er entliess ihn, nachdem er ihm gestattet, sein Antlitz zu sehen, ohne zu ihm ein Wort zu sprechen. Das väterliche Herz blutete noch um den toten Sohn zu sehr, als dass es sich gegen dessen Mörder in Liebe hätte auftun können.

XV.

2. Subjekt zu לבוא ist nicht איש, sondern ריב, und ריב לבוא וגו' heisst, eine Streitsache, die vor den König zur Entscheidung kommen sollte. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ex. 22, 8 und sieh zu Ex. 18, 16. Im Schlusssatz, obgleich dieser direkte Rede ist, wie עבדך zeigt, ist dennoch der Ausdruck מאחד שבטי ישראל notwendiger Weise indirekt. Mit anderen Worten, der Mann selber nannte in jedem einzelnen Falle seinen Stamm mit Namen, der Erzähler aber kann nur sagen, „da nannte der Mann diesen oder jenen Stamm als den seinen“, und dies ist wegen der grössern Unbestimmtheit von אַחַד durch מאחד שבטי ישראל עבדך ausgedrückt; sieh zu Gen. 21, 15.

4. שפט heisst es, nicht מלך, weil Absalom letztern Ausdruck nicht gebrauchen kann, ohne seine Absicht zu verraten, was er aber noch nicht tun durfte. Vorläufig konnte er nicht weiter gehen als sich dem Volke leutselig und freundlich zu zeigen; vgl. V. 5. Bei dem Gebrauch von שפט ging der Wunsch Absaloms dahin, dass David, dem die Geschäfte der Regierung über den Kopf gewachsen wären, nominell König bliebe und dem Sohne die Arbeit überliesse; vgl. zu Ri. 2, 16. Das war harmlos genug und entsprach vorläufig dem Zwecke vollkommen. והצדקתיו kann in diesem Zusammenhang nur heissen „und ich würde über ihn — den

Streit — nach Recht entscheiden. Denn jedermann Recht zu geben, das heisst den Prozess zu seinen Gunsten zu entscheiden, konnte Absalom unmöglich versprechen.

6. Ueber ויגנב אבשלום וגו' vgl. Gen. 31, 26. Doch ist der Sinn hier um eine Schattierung anders. Hier hat die Wendung גנב את לב פ' ungefähr dieselbe Bedeutung wie in der Sprache der Mischna גנב דעת פ' und heisst auf jemand in unehrlicher Weise einen günstigen Eindruck machen.

7. Für das unmögliche שנה ist wohl יום zu lesen. Nachdem dieses durch Haplographie weggefallen, entstand die Recepta. Andere lesen ארבע שנים, was aber graphisch zu fern liegt. Ausserdem ist vier keine runde Zahl, vierzig aber ist es, besonders in der Verbindung „vierzig Tage". Endlich würde Absalom sein V. 2—5 beschriebenes Treiben vier Jahre lang nicht haben fortsetzen können, ohne entdeckt zu werden. In vierzig Tagen lässt sich allerdings eine so grosse Verschwörung nicht anzetteln, aber Absalom konnte schon während der zwei Jahre, die nach 14, 28 seit seiner Rückkehr aus der Verbannung verflossen waren, viel vorbereitet haben. Die Audienz beim Vater, bei welcher dieser kein Wort zu ihm gesprochen — vgl. zu 14, 33 — gab den Ausschlag, und vierzig Tage darauf kam es zum Ausbruch. Es scheint, dass jene Audienz den Absalom befürchten liess, dass David einen andern Sohn als seinen Nachfolger bestimmen würde.

8. בארם ist schwerlich richtig, denn es ist nirgends gesagt, dass dieses Gesur in Aram lag; vgl. 3, 3. 13, 37. 38. Und wenn es auch feststünde, dass die genannte Landschaft diese Lage hatte, so erwartet man nicht, dass Absalom dem Vater gegenüber das Land seiner Lage nach beschreiben wird, dessen Königstochter nach 3, 3 seine Mutter war. Wenn man nun in Betracht zieht, dass der Gedanke des zweiten Halbverses im ersten irgendeinen Ausdruck erheischt, der andeuten solle, dass Absalom zur Zeit nach Jerusalem nicht zurückkehren konnte, so empfiehlt es sich, für בארם zu lesen בְּחֵרֶם = unter Bann, das heisst in Acht, geächtet. חרם wäre danach an dieser Stelle in einem weitern Sinne gebraucht, den Zustand eines Menschen bezeichnend, der irgendwie sein Leben verwirkt hat und darum in Acht ist.

10. Die Boten werden nicht מלאכים, sondern מרגלים genannt, obgleich sie nichts auszukundschaften hatten, lediglich weil sie ihren Auftrag im Geheimen ausführen mussten. Es ist demütigend,

nicht sagen zu können, wie der Ausdruck zu seiner Bedeutung kommt.

12. Hier ist der erste Halbvers stark verderbt. Man hilft sich, indem man ויקרא hinter וישלח einschaltet, aber dazu passt בזבחו את הזבחים durchaus nicht. Ausserdem ist es nicht wahrscheinlich, dass Ahitophel, der Ratgeber Davids, jetzt aus seiner Vaterstadt geholt wurde, da er als Hofbeamter in Jerusalem wohnen musste, wenn er auch der Geburt nach anderswo herstammte. Für וישלח hat man wohl וישמח zu lesen, את als Präposition zu fassen, und מעירו sowohl wie מגלה zu streichen. Letzteres ist eine Glosse zu הגילני, vgl. zu 1 Sam. 17, 12, und gab auch Anlass zur Hinzufügung von מעירו. Bei dieser Neugestaltung des Textes ist der Sinn: und Absalom schmauste mit Ahitophel aus Gilo, nachdem er das Opfermahl bereitet hatte. Ueber שמח vgl. zu Deut. 12, 7. 28, 47 und über גילני von גילה zu Gen. 38, 24.

14. לא תהיה לנו פליטה ist, wie gleich erhellen wird, absolut zu verstehen, nicht mit alleinigem Bezug auf den Fall, wenn man nicht die Flucht ergriffe. הרעה ist hier kraft des Artikels = das Schlimmste, was passieren kann; vgl. zu 2 K. 6, 33. Was damit gemeint ist, sagt der Schlusssatz. Danach ist David, wie oben angedeutet, gewiss, dass Absalom unter seiner Partei ein Blutbad anrichten wird, und er flieht nur, um das, was er für das Schlimmste hält, nämlich einen Strassenkampf in Jerusalem, wobei die Stadt zu Grunde gerichtet werden würde, zu vermeiden.

18. Vor וכל הגתים ist וְאִתִּי wegen des Vorherg. weggefallen. Für das auf אתי bezügliche ברגלו ist nach vielen Handschriften ברגליו zu lesen und V. 17 zu vergleichen.

19. Mit המלך meint David den Absalom, der sich zum König hat ausrufen lassen; vgl. V. 34. Nowack vermutet, dass שֵׁב aus שֻׁב dittographiert sei, und dass man שוב מֵעִם המלך zu lesen habe, wobei unter המלך David zu verstehen wäre. Allein man sagt hebräisch in solchem Falle שוב מאחרי פ׳, aber nicht שוב מעם. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche למקומך drücken LXX, Syr. und Vulg. ממקומך aus, doch wäre solche Verderbnis unerklärlich. Mir scheint, dass das fragliche Wort irgendwie von anderswoher hierher verschlagen und darum zu streichen ist; sieh die folgende Bemerkung. Selbstredend muss man dann אָתָּה lesen.

20. Das in V. 19 zu streichende Wort ist wahrscheinlich hier hinter בואך einzuschalten. למקומך wäre dann = nach dem

Orte, wo du jetzt bist, das heisst, nach Jerusalem. Bei dieser Emendation ist natürlich בּוֹאֶךָ zu sprechen. Vor חסד ואמת drücken LXX aus ויהוה יעשה עמך. Es ist wohl möglich, dass der Abschreiber vom ersten auf das zweite עמך abirrte, doch ist diese Annahme nicht unbedingt nötig. חסד ואמת, im Acc. gedacht und etwa aus עוד נעשה איש עם רעהו חסד ואמת abgekürzt, kann Abschiedsformel und = auf Wiedersehen gewesen sein; vgl. zu Pr. 3, 3.

24. Neuerdings will man den Satz וכל הלוים אתו streichen und dafür ואביתר lesen. Dabei bedenkt man aber nicht, dass die beiden Priester allein die Lade nicht tragen konnten. Es gehörten mindestens vier Träger dazu, und diese mussten, wenn sie ermüdet waren, von andern abgelöst werden. Danach wird וכל הלוים אתו wohl richtig sein. Für ויצקו aber ist ניַּצֵּק = ויצג und על für ויעל zu lesen. Der Satz heisst dann: Zadok liess die Lade in der Obhut des Abjathar. Er tat dies, um sich für die folgende Unterredung mit David frei zu machen. Andere streichen ohne weiteres ויעל אביתר, was aber willkürlich ist. Ueber הציק על vgl. 1 Sam. 17, 20 und 28 נטש על.

27. In der Bemerkung zu Gen. 20, 10 habe ich auf diese Stelle verwiesen, weil ich damals hier הרואה in der dort für ראית angenommenen Bedeutung fasste. Ohne von der zu jener Stelle gegebenen Erklärung abzukommen, bin ich jedoch jetzt bei näherer Betrachtung geneigt, hier Wellhausens Emendation הראש für הרואה für das Richtige zu halten. Doch braucht dieser Ausdruck nicht vom Redaktor herzurühren, wie Wellhausen annimmt. Zadok, mit dem David, den Abjathar übersehend, hinsichtlich der Lade sich berät, kann sehr gut vom Verfasser selbst als Hosepriester bezeichnet worden sein. Für שובה ist zu lesen ואביתר שובו.

28. Lies nach dem Kethib בעברות und vgl. zu 17, 16. ערבות המדבר ist keine hebräische Verbindung.

32. Sprich קְרוּעַ als st. constr. und vgl. 13, 31. 2 K. 18, 37. Jes. 36, 22 und Jer. 41, 5. Der st. absol. ist in solcher Verbindung falsch.

34. Für אני ist ohne Zweifel אדני zu lesen. אדני המלך ist auch als Anrede an den König ungleich häufiger als blosses המלך. Am ersten ואני ist die Konjunktion zu streichen; dagegen ist sie am zweiten bei vorangehendem Adverb der Zeit richtig. Waw = ف dient in solchen Fällen dazu, die vorhergehende Zeitangabe zu betonen und anzudeuten, dass das, wovon im Satze die Rede ist vor der angegebenen Zeit nicht galt, respekt. nicht gelten wird

oder soll; vgl. Gen. 3, 5. Ex. 16, 6. 7. Pr. 24, 27 und sieh zu Gen. 22, 4.

36. ל in לצדוק und לאביתר prägt den Begriff des Genitivs aus, denn vor jedem dieser beiden Wörter ist בן aus dem vorherg. בניהם zu supplizieren.

37. יבוא ist im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen. Als Husai in die Stadt kam, war Absalom auf dem Wege dahin (gegen Nowack). Letzterer musste bei seiner Ankunft den ersten in der Stadt schon vorfinden, wenn er nicht Verdacht gegen ihn schöpfen sollte.

XVI.

1. צמוקים, auf מאה folgend, ist im Plural, weil davon der Singular nicht im Gebrauch war.

2. Für היעף ist entschieden zu lesen הָעָיֵף = wer von Durst erschöpft ist. יעף hat diese Bedeutung nicht. Mit העיף ist David selber gemeint. Eigentlich heisst der Ausdruck kraft des Artikels: ein gewisser Mann, der von Durst erschöpft ist; vgl. zu Gen. 28, 11.

4. השתחויתי hat Präsensbedeutung. Das Perf. ist gebraucht, weil die Handlung während des Wortes vollzogen wurde. Ueber אמצא חן וגו׳ = ich danke sieh zu Gen. 32, 6.

5. Für ובא ist wohl ויבא zu lesen. קלל heisst in dieser Erzählung nicht fluchen, sondern beschimpfen, schmähen; vgl. zu Ex. 21, 17 und sieh hier zu V. 12.

8. השיב עליך ist = hat gebührend über dich gebracht. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Lev. 26, 26. דמי בית שאול kann nur so viel sein wie: das himmelschreiende Unrecht, das dem Hause Saul geschehen ist, denn einen Mord hat David am Hause Sauls nicht begangen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Hi. 16, 18. ברעתך ist = in dem Unglück, das du wohl verdienst, das dein gebührend Teil ist; vgl. Neh. 5, 14 לחם הפחה.

10. Für כה ist כי des Kethib beizubehalten und darauf יקללני für יקלל וכי zu lesen. Der Sinn ist dann: wenn er mich schmäht, so ist es, weil JHVH zu ihm gesagt hat.

11. עתה ist unbetont. Die Partikel gibt hier dem Satze dieselbe Färbung wie ihr deutsches Aequivalent in dessen Wiedergabe „um wie viel mehr nun.“

12. קללתי, im Sinne von „die Schmach, die mich treffen sollte“, vgl. zu Gen. 27, 13, ist mindestens so gut, wonicht besser, als קללתו des Keri.

13. Für ויקלל, ויסקל und ועפר ist zu lesen וְקַלֵּל, respekt. וְסַקֵּל und וְעַפֵּר als Inf. absol.

14. Ueber die Aussprache von וינפש sieh die Bemerkung zu Ex. 23, 12.

18. לו אהיה heisst nicht ihm gehöre ich, wie der Satz gemeinhin wiedergegeben wird, sondern für ihn bin ich, d. i., dessen Partei ergreife ich. Ueber diesen Gebrauch von ל vgl. K. zu Ps. 118, 6 und sieh zu 1 K. 2, 22.

19. Für אעבד lese man אֶעֱבֹד. Der Sinn ist dann: in wessen Dienst gehe ich denn über? doch in den Dienst seines Sohnes. Auch für עבדתי ist עמדתי zu lesen. Nur letzteres drückt die engern Beziehungen aus, in denen der Redende nach V. 16 und 17 zu David gestanden; vgl. 1 K. 12, 6. 8.

20. Ueber הבו לכם עצה sieh zu Jos. 18, 4 und speziell über לכם, obgleich nur Ahitophel allein angeredet wird, zu Deut. 1, 13.

21. Ueber בוא אל sieh zu Gen. 6, 4. Hier und im folgenden Verse ist dieser Ausdruck gewählt, weil es sich in diesem Falle nicht um eine blosse sexuelle Vermischung handelt, sondern es geht der Rat Ahitophels dahin, dass Absalom, der sich zum König hatte ausrufen lassen, als Nachfolger seines Vaters dessen Frauen sich offen aneigne; vgl. V. 22 לעיני כל ישראל und 12, 8.

XVII.

1. Ueber die Zahl zwölftausend bei einer besonders ausgewählten Heeresabteilung sieh die Schlussbemerkung zu Num. 31, 5. Die zwölf Tausende entsprechen dabei der Zahl der Stämme Israels, aus denen die tüchtigsten Männer zu gleichen Teilen ausgewählt wurden.

2. והחרדתי heisst, und ich will ihn überraschen, überrumpeln, mit dem Nebenbegriff, dass David, für den Angriff unvorbereitet, nicht imstande sein wird, ihm zu begegnen.

3. Dass der Text hier in Ordnung ist, glaube ich keineswegs. Aber ebensowenig glaube ich, dass LXX das Ursprüngliche bieten. Diese drücken aus כשוב הכלה אל אישה für כשוב הכל האיש, aber die Beziehung von אישה auf הכלה ist unhebräisch; vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 4, 25. — Joel 1, 8, worauf Wellhausen hinweist, beweist hier nichts. Denn dort ist nicht von einer Neuvermählten, sondern von einer Verlobten die Rede, und Wellhausen sowohl als auch Credner, auf den er sich beruft, denkt an das deutsche „Braut“, das auch die bloss Verlobte bezeichnet, was aber bei dem

hebräischen כלה nicht der Fall ist. Denn כלה heisst die Neuvermählte, und zwar nur während der Hochzeitswoche.

6. Sprich אָיִן und transferiere das Athnach an dieses Wort.

8. Hier ist die Konstruktion wie in Gen. 1, 4, denn את אביך וגו' ist so viel wie כי אביך ואנשיו גבורים המה. Ueber מרי נפש vgl. zu Ri. 18, 25. An dieser Stelle ist jedoch die Bedeutung etwas abgeschwächt, sodass der Begriff der Verzweiflung zurücktritt und man nur an „zurückschrecken vor nichts“ zu denken hat.

9. הנה hat hier ungefähr die zu Ex. 3, 13 angegebene Bedeutung und heisst vermutlich; vgl. zu Ez. 31, 3. או באחד המקומת, das neben באחת הפחתים keinen rechten Sinn gibt, ist zu streichen. Der zu streichende Ausdruck ist wegen V. 12 hier eingedrungen. Subjekt zu כנפל ist die Mannschaft Absaloms, und בהם bezieht sich auf הפחתים. Das Verbum aber heisst nicht fallen, sondern sich hinunterlassen, hinabsteigen; vgl. zu Gen. 14, 10. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: wenn wir gleich am Anfang in die Schluchten hinabsteigen, dann wird es aussehen, als wären wir geschlagen und ein Versteck vor dem Feinde suchten.

10. Für והוא lese man והלא. Andere lesen nach LXX Luc. והיה, was aber an sich minder gut und nach demselben Ausdruck in V. 9 b. nicht wahrscheinlich ist.

11. Für כי ist entschieden אני oder אנכי zu lesen. Beim Vortrag des eigenen Rates im Gegensatz zu dem, was Ahitophel geraten hatte, musste der Redende das „ich“ durch das persönliche Fürwort ausdrücken. Das in der Verbalform enthaltene Fürwort allein genügt in einem solchen Falle nicht; vgl. V. 15. Das Perf. יעצתי ist im Sinne des Präsens gebraucht. Für בְּקֶרֶב ist בְּקִרְבֵּנוּ zu lesen und im folgenden Verse ובאנו und ונחנו zu vergleichen. קְרָב ist ein hochpoetischer Ausdruck, der in der gemeinen Prosa nicht vorkommen kann. Eccl. 9, 18 liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor. Uebrigens ist Ecclesiastes und besonders der Teil davon, in dem die obige Stelle sich findet, keine gemeine Prosa.

12. Bei הטל kommen nicht die einzelnen Tropfen in Betracht, als wäre die Menge das tertium comparationis, denn dieser Punkt ist ja schon im vorherg. Verse erledigt. Bei diesem Vergleich hat man an die Quelle des Taus zu denken, denn der Sinn ist: wir werden uns auf sie stürzen, wie wenn wir vom Himmel gefallen kämen. Doch ist der Vergleich des feindlichen Ueberfalls mit dem wohltuenden Taufall sehr unpassend.

13. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche והשיאו lies והשיגו und fasse dieses in faktitivem Sinne; vgl. z. B. Ps. 119, 49 die faktitive Bedeutung des sonst intransitiven Piel von יחל. Der Sinn ist danach: dann wird ganz Israel an die Stadt mit Seilen herankommen, wörtlich Seile an die Stadt herankommen lassen.

16. An dieser Stelle verlangt die Massora nicht בערבות für בעברות, wie sie 15, 28 tut, obgleich offenbar an beiden Stellen dasselbe gemeint ist, weil hier das folgende עבור תעבור erstere Lesart ausschliesst. וגם, dem vorherg. ואל entgegengesetzt, ist = sondern entschieden, unter jeder Bedingung; vgl. zu 12, 14.

17. Ueber die Konstruktion von לא יוכלו להראות וגו׳ vgl. 1 Chr. 29, 17 עמך ראיתי להתנדב. Letzteres ist schon schlecht genug, aber ersteres ist kaum noch hebräisch. Im Deutschen ist eine wörtliche Wiedergabe unseres Satzes unmöglich. Englisch dagegen kann er ganz wörtlich wiedergegeben werden „they might not be seen to come into the city.“

19. Für פני ist nach einer beträchtlichen Anzahl Handschriften פי zu lesen und über die Verbindung פי הבאר Gen. 29, 2 ff. zu vergleichen.

20. Für das rätselhafte מיכל hat man מִזֶּה אֶל zu lesen; vgl. V. 21. Unter המים sollten Absaloms Leute den Jordan verstehen. Der Gebrauch dieses unbestimmten Ausdrucks ist eine sophistische Auskunft; denn indem die Frau „zum Wasser“ statt „an den Jordan“ sagt, glaubt sie, insofern als die beiden Männer wirklich an das Wasser im Brunnen gelangt waren, der Wahrheit nahe zu kommen.

25. אשר בא heisst nicht „der Umgang gepflogen“, sondern ist so viel wie: der geheiratet hatte; vgl. zu Gen. 6, 4. Für הישראלי ist nach 1 Chr. 2, 17 הישמעאלי zu lesen. Auch Zeruja, die hier genannte Schwester Abigails, scheint an einen Nichtisraeliten verheiratet gewesen zu sein; vgl. zu 1 Sam. 26, 6.

28. Hier sind zu Anfang Worte ausgefallen, darunter ein Verbum des Bringens; vgl. LXX. Für וכלי liest man, dem vorherg. Nomen im Pl. entsprechend, wohl besser וּכְלֵי.

29. Für ועיף gibt es eine Lesart ויעף, doch ist nur die Recepta allein richtig; vgl. zu 16, 2.

XVIII.

2. Für וישלח ist mit Klostermann nach LXX Luc. וַיְשַׁלֵּשׁ zu lesen.

3. Für עתה ist nach drei der alten Versionen und zwei hebräischen Handschriften אתה zu lesen. Die nur hier vorkommende Verbindung עשרה אלפים ist wohl zu beachten. Der Ausdruck heisst nicht zehntausend — denn das wäre hebräisch עשרת אלפים — sondern zehn Tausende, d. i. zehn Regimenter. Der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen ist also der: dem Zahlwort im st. constr. haftet der Kollektivbegriff an, im st. absol. aber nicht. Das Schlusswort lautete ursprünglich לְעִיר, und vor מעיר לעיר = von Stadt zu Stadt sind Worte ausgefallen, die sich nicht mehr erraten lassen. Das Keri לעזור ist absurd, denn von Mahanaim aus konnte David seinen Leuten in der Schlacht in keiner Weise helfen. Dass David in Mahanaim mit einer Truppenabteilung zurückblieb, um den Ausgezogenen im Notfall Hilfe zu bringen, ist in unserem Texte nicht gesagt. Vielmehr lässt V. 2 darauf schliessen, dass David die gesamte Mannschaft unter der Anführung der dort genannten drei Männer ausrücken liess. Auch sollte sich ja David den Gefahren der Schlacht nicht aussetzen, weshalb nicht erwartet werden konnte, dass er Hilfe bringen würde.

6. An אפרים ist nichts zu ändern. Das Gebirge Ephraim hatte starke Waldung; vgl. zu Jos. 17, 15.

8. Die Worte וירב היער וגו׳ können nicht sagen wollen, dass von der Mannschaft Absaloms der Wald mehr tötete als das Schwert, da dies unbegreiflich wäre. Der Satz ist dahin zu verstehen, dass die Gefallenen ihren Tod mehr dem ungünstigen Terrain verdankten als der Ueberlegenheit der Gegner. Diese Angabe leitet zu dem darauf folgenden Bericht über, wonach auch Absalom einem Baume des Waldes sein trauriges Ende verdankte. Dass jedoch das Terrain für beide Heere gleich ungünstig sein musste, daran dachte der Verfasser nicht.

9. Die Worte ויתן בין השמים ובין הארץ sind zu streichen. Wäre der Satz ursprünglich, so müsste er nicht vor, sondern nach והפרד אשר תחתיו עבר seine Stellung haben, weil Absalom, ehe das Maultier unter ihm davonlief, nicht zwischen Himmel und Erde schwebte. Der Ausdrucksweise der spätern Zeit, aus der dieser Einschub herrührt, entspricht ויתן besser als וַיִּתָּל, das LXX dafür ausdrückt. Bei der Ausscheidung dieses Satzes vermisst man nichts, denn in welcher Lage Absalom blieb, nachdem er mit dem Haar an der Eiche festgehalten wurde und das Tier unter ihm fortgelaufen war, versteht sich von selbst. בין השמים ובין הארץ ist so viel wie: in der Luft. Für Luft in dem hier erforderlichen Sinne hat das Hebräische

keinen bessern Ausdruck als diese Umschreibung, ungeschickt wie sie auch ist.

12. Für שָׁקַל lesen die Neuern שֹׁקֵל, als ob dieses jemanden bezeichnen könnte, dem etwas zugewogen wird. Wellhausens Hinweis auf Ausdrücke wie קרוע בגדים und נשוא פנים trifft nicht zu, denn בגדים und פנים sind etwas an der Person des Subjekts, weshalb das, was mit diesem etwas geschieht, an der Person des Subjekts selbst sich verrät, was bei כסף nicht der Fall ist. Ausserdem ist das Partizip in den genannten Beispielen im st. constr. — vgl. zu 15, 32 — während dasselbe hier von כסף getrennt ist. An שָׁקַל ist nichts zu ändern. Dagegen hat man כַּפִּי zu sprechen und dieses im Sinne von „meine Wagschale“ zu fassen, in welchem Sinne das Nomen in der Sprache der Mischna sehr häufig ist; vgl. z. B. Aboth 2, 8 und die stehende Redensart לכף זכות; sieh auch K. zu Ps. 56, 8. כפי ist schon deshalb nicht richtig, weil die beiden Hände die hier genannte Summe nicht fassen würden. Die Ausdrucksweise in שקל על כפי erklärt sich daraus, dass man Geld, welches man ausgezahlt erhielt, auf der eigenen Wage nachwog um zu sehen, ob man volles Gewicht bekam. Danach ist der Sinn des Satzes der: und wenn mir ein volles Tausend Silbersekel dafür gezahlt würde. Der Schlusssatz, der den Befehl des Königs wiederholt, ist stark verderbt, sodass dessen ursprünglicher Wortlaut nicht mehr zu ermitteln ist. Der Sinn lässt sich jedoch aus V. 5 erraten.

13. Hier knüpft die Rede an V. 12a an, und der Sinn ist: oder hätte ich mit Gefahr meines Lebens Verrat geübt, das heisst, dem Befehle des Königs zuwider gehandelt. Ueber בנפשי vgl. 1 K. 2, 23. Pr. 7, 23 und Thr. 5, 9. Wellhausen schlägt hier einen andern Weg ein, wie gewöhnlich den LXX folgend, weil er die erste Person עשיתי im Vordersatz zu einer Apodosis, wo die zweite Person Subjekt ist, für unbrauchbar hält. Als ob das Subjekt in beiden Teilen eines Bedingungssatzes grammatisch dieselbe Person sein müsste! Wellhausen liest auch im Schlusssatz den Sinn heraus „und du selbst würdest dich vor ihn zu stellen haben“, und er liefert somit den Beweis, dass ein grosser Kritiker einen einfachen Satz missverstehen kann. Denn der fragliche Satz kann nur heissen: du aber würdest als müssiger Zuschauer teilnahmslos da stehen, d. i. du würdest dich nicht hineinmischen, würdest mir in meiner kritischen Lage nicht helfen. Ueber diese Bedeutung vgl. Obad. 1, 11 und Ps. 38, 12 עמד מנגד.

14. Für אחילה לפניך lese man אֲחַלֶּה פניו und beziehe das Suff. am Nomen auf das vorhergehende המלך. Subjekt zu ויקח und ויתקעם ist der Krieger, der im Vorhergehenden sprach. Dieser hatte die Furcht ausgesprochen, dass Joab, wenn der König erfahren sollte, wer den Absalom getötet hätte, kein gutes Wort für ihn einlegen würde. Mit Bezug hierauf erwidert Joab: mitnichten (לא כן), ich werde ihn in solchem Falle zu besänftigen suchen. Auf diese Versicherung hin macht sich der Krieger an die Tötung Absaloms. Aber auch im zweiten Halbvers ist der Text schwerlich unbeschädigt. Denn der Ausdruck לקח בכפו kommt sonst nicht vor und scheint in der gemeinen Prosa unmöglich. Auch שבטים passt nicht recht. Was aber besonders für die Korruption unserer Stelle spricht, ist der Umstand, dass nach dem, was hier gesagt ist, Absalom durch die Hand dessen gestorben sein muss, der hier Subjekt ist, und damit ist V. 15, wonach die Waffenträger Joabs den Absalom getötet hätten, unverträglich.

17. Die starke Uebersteinung geschah in solchen Fällen, um ein nachträgliches Begräbnis des Erschlagenen unter den üblichen feierlichen Riten sehr mühsam und somit unwahrscheinlich zu machen. Möglicher Weise war der grosse Steinhaufe über dem Erschlagenen gradezu ein Zeichen, dass ein Begräbnis unter den üblichen Riten in seinem Falle nicht stattfinden durfte. Man scheint dies besonders in Fällen getan zu haben, wenn der Betreffende gegen den eigenen Vater feindlich aufgetreten, wie hier, oder an JHVH geweihtem Gute sich vergriffen hatte, wie Jos. 7, 26. Ein solcher Mensch, glaubte man, verdiene kein anständiges Begräbnis.

18. לקח hat hier keine selbständige Bedeutung, sondern dient, wie öfter, lediglich dazu, die Handlung des folgenden Verbums vorzubereiten. Für מצבת ist wohl מצבתו zu lesen. Wellhausen schaltet אֲשֵׁרָה vor אשר ein, aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass das Standbild einer Gottheit in ein Denkmal eines Menschen verwandelt wurde, besonders wenn die Gottheit weiblich war und das Denkmal einem Manne gelten sollte. Auch müsste es האשרה heissen, mit dem Artikel.

Dieser Passus fliesst aber wegen אין לי בן nicht notwendig aus einer andern Quelle als 14, 27, wonach Absalom drei Söhne hatte. Denn der fragliche Ausdruck mag nicht absolut, sondern nur mit Bezug auf בעבור הזכיר שמי gefasst werden wollen. In diesem Falle wäre hier der Sinn: ich habe keinen Sohn, der tüchtig genug wäre, meinen Namen in würdiger Weise in Erinnerung zu erhalten.

21. Für כושי ist nach V. a. 22. 23. 31 und 32 הכושי zu lesen. Der Artikel ist hier bei diesem Nomen in folgender Weise verloren gegangen. Zuerst wurde aus וישתחו הכושי durch falsche Wortabteilung וישתחוה כושי, und dann wurde das äusserst seltene וישתחוה — die dritte Person Sing. dieses Imperf. consec. findet sich ohne Apokope nur 1 K. 22, 54 — in וישתחו geändert.

22. Hier pfuscht man mit Wellhausen am Texte unnötiger Weise. מֹצֵאת in der Bedeutung „hinreichend“ ist vollkommen befriedigend, wenn man unter בשרה nicht den Botenlohn, sondern die Botschaft versteht. Dann sagt Joab hier, du würdest keine ganz befriedigende Botschaft überbringen. Dabei denkt Joab selbstredend an den König, für den die Botschaft bei dieser Gelegenheit nicht vollkommen befriedigend war, weil sie ihm wohl den Sieg seines Heeres, aber auch den Tod seines Sohnes verkündete.

23. Ob blosses ויהי מה heissen kann „mag kommen, was da will“, in welchem Sinne der Ausdruck gemeinhin verstanden wird, ist sehr fraglich. Hi 13. 13 kommt zwar etwas Aehnliches vor, aber dort ist wenigstens die Beziehung zu der redenden Person ausgedrückt. Ausserdem liegt die Sache dort anders. An jener Stelle gilt es, Gott zu sagen, dass er Unrecht tue, was sehr gewagt ist; darum passt dort ein derartiger einleitender Gedanke. Hier aber passt so etwas keineswegs, denn in diesem Falle ist das Schlimmste, das dem Boten widerfahren kann, nichts mehr als dass er keinen Botenlohn erhält; Schlimmeres als das hat er, wie die Folge zeigt, nichts zu befürchten. Für ויהי מה ist zu lesen ויאמר, das man hier sehr vermisst, und das LXX auch ausdrücken, allerdings neben ויהי מה. Subjekt zu diesem ויאמר ist Ahimaaz.

24. In Verbindung mit אל הגג im Sinne von „aufs Dach“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, wäre וילך unhebräisch. Es müsste statt dessen ויעל heissen. Auch wäre dann אל החומה vollkommen überflüssig. Es wird hier das Befinden des Wächters auf der Mauer vorausgesetzt. Von da ging er gegen das Tordach hin, das mit der Mauer in einer Höhe war.

26. An הַשֹּׁעֵר ist nichts zu ändern. Andere lesen dafür mit Wellhausen הַשַּׁעַר und glauben so, den Sinn zu erhalten „und der Wächter rief gegen das Tor hin“, allein dies ist keine hebräische Sprechweise; vgl. zu 1 Sam. 9, 26.

29. Hier ist der Text heillos verderbt. Das Satzgefüge und die Konstruktion der einzelnen Sätze waren von vornherein sehr verworren, weil der Verfasser dadurch die Verwirrung des ver-

legenen Ahimaaz malen wollte — vgl. zu Num. 14, 13 — und die Sache wurde in der Folge durch Verbesserungsversuche noch verschlimmert, sodass die Stelle jetzt völlig unverständlich ist.

32. Verbinde לרעה mit כנער. Der Ausdruck gibt das tertium comparationis an, und der Sinn des Ganzen ist wörtlich der: mögen die Feinde des Königs etc. bezüglich des Unglücks wie der Junge sein; das heisst, möge es ihnen so übel ergehen wie ihm. Alle Erklärer verbinden לרעה mit dem unmittelbar Vorhergehenden, aber קום על wird stets nur sensu malo gebraucht und erhält niemals eine solche Angabe der nähern Beziehung, weil der Ausdruck deren nicht bedarf. לרעה ist ans Ende des Verses gesetzt des Nachdrucks halber. Denn wie der Anfang, ist auch das Ende eines Satzes die Stelle für das, was besonders hervorgehoben werden soll.

XIX.

1. Für בלכתו ist ohne Zweifel nach LXX Luc. בְּבִכתו zu lesen. Wenn in dem Worte ein Verbum der Bewegung steckte, müsste es בעלותו, nicht בלכתו lauten. Auf מי יתן als Einleitung eines Wunsches folgt ein Substantiv, ein Partizip, das Imperf. oder das Perf. consec., wenn der Wunsch die Gegenwart oder die Zukunft betrifft; mit Bezug auf die Vergangenheit aber wird der Inf. gebraucht. Meines Wissens findet sich jedoch nur noch ein einziges Beispiel dieser letztern Konstruktion, und das ist Ex. 16, 3. אני dient dazu, das Suff. am Inf. zu verstärken und so den dadurch ausgedrückten Begriff hervorzuheben. Dasselbe geschieht auch im Arabischen. Fürs Hebräische vgl. Num. 14, 32 אתם und sieh K. zu Ps. 9, 7 und 25, 7. An allen diesen Stellen ist der Gebrauch des persönlichen Fürworts verkannt worden. An der erstern Stelle registriert Kittel, dass in LXX אתם fehlt. Als ob Uebersetzern ins Griechische ein Mittel zu Gebote gestanden hätte, das in solcher Verbindung denselben Dienst täte wie dieser den semitischen Sprachen eigentümliche Gebrauch des persönlichen Fürworts. Sieh auch zu 2 Chr. 35, 21.

2. ויתאבל gibt Targum durch ein Partizip wieder, doch ist das kein Beweis, dass ihm ומתאבל vorlag. Im Aramäischen liess sich die hebräische Konstruktion, wobei das Imperf. consec. als Fortsetzung des Partizips erscheint, nicht nachahmen; darum musste ein Partizip dafür gebraucht werden.

5. Für לאט lies לָאַט = לַט von לוט und vgl. 1 Sam. 21, 10. Ueber das Verhüllen des Gesichts als Zeichen der Trauer sieh zu Deut. 21, 12. Doch ist hier das nicht gemeint, denn jene Art, das

Gesicht zu verhüllen, wird ausgedrückt durch חפה und ראש, nicht פנים, als Objekt. Bei dieser Gelegenheit verhüllte sich David das Antlitz zum Zeichen, dass er niemand sehen wollte.

6. Zur Erklärung von הובשת wird der Leser in mehreren Kommentaren auf einen gewissen Paragraphen in der Grammatik von Gesenius-Kautzsch verwiesen. Ich besitze dieses, wie es scheint, viel gebrauchte Lehrbuch nicht; aber wenn dasselbe über unsern Satz keinen bessern Aufschluss gibt als den, der die Wiedergabe gestattet „du hast heute das Angesicht all deiner Knechte beschimpft“, bedaure ich die Entbehrung nicht. Erstens ist הוֹבִישׁ, im Unterschied von הֵבִישׁ, ohne Ausnahme intransitiv. Zweitens findet sich das so häufige Verbum בוש weder in Kal noch in Hiph. in Verbindung mit פנים. Man sagte wohl בשת פנים, weil Scham und erlittene Schande im Gesichtsausdruck sich zeigen; aber das Gesicht jemandes beschämen oder beschimpfen wäre ein Unbegriff. Endlich ist das Betragen Davids bei dieser Gelegenheit nicht eine Beschämung oder Beschimpfung seiner getreuen Diener, sondern eine Unbill gegen sie. Tatsächlich ist הובשת hier wie immer in intransitivem Sinne zu verstehen. את aber ist nicht nota acc., sondern Präposition, und את פני wie öfter = לפני. Danach sagt Joab hier: du benimmst dich heute schändlich vor deinen Dienern, das heisst, gegen sie.

7. הגדת ist, wie im vorherg. Verse הובשת, im Sinne des Präsens gebraucht und so viel wie: du gibst zu verstehen, zeigst; vgl. zu Gen. 31, 20. אין לך וגו' ist = Fürsten und Hofbeamte existieren für dich nicht, das heisst, du gibst nichts um sie. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jos. 17, 18. Ri. 11, 34 und sieh K. zu Ps. 55, 20. Das zweite היום gehört eigentlich nicht zu ידעתי, sondern zu חי, ist aber des Nachdrucks halber vor כי gesetzt; sieh zu Gen. 1, 4 und besonders zu Deut. 31, 29. Für יָשָׁר, das bei konjunktivem Akzent korrekter Weise nur ein Adjektiv sein kann, ist entschieden יָשַׁר als Perf. zu sprechen.

8. ורעה ist wahrscheinlich gegen die Massora mit betonter Penultima zu sprechen, denn es steckt in dem Worte nicht das Adjektiv, sondern die dritte Person Perf. Dasselbe gilt auch für Deut. 15, 9.

10. מעל אבשלום ist = dem Absalom den Thron räumend, ihm dessen Besteigung erleichternd; sieh zu Gen. 25, 6.

11. An den Schluss dieses Verses transferieren manche Erklärer nach LXX V. 12b, aus dem sie einen unabhängigen Satz

machen, was jedoch nicht richtig ist. Denn wenn dies die ursprüngliche Stellung des fraglichen Satzes wäre, müsste der Anfang von V. 12 וישלח המלך דוד lauten statt והמלך דוד שלח. LXX setzten den V. 12b um, weil sie ihn an seiner Stelle im massoretischen Texte nicht verstanden; sieh die folgonde Bemerkung.

12. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz. David will Juda auf die anderen Stämme eifersüchtig machen. Deshalb lässt er den Aeltesten Judas sagen: warum wollt ihr, wo es gilt, den König zurückzubringen, die letzten sein, während der diesbezügliche Beschluss Israels dem König bereits zu Ohren gekommen ist? Vgl. V. 42—44. אל ביתו ist zu streichen. Dieser Ausdruck ist eine Glosse zu V. 11b, dessen Schluss sie nach dem Schlusse von V. 12a formulieren will.

14. כל הימים ist gesagt mit Bezug auf 17, 25. Absalom hatte den Amasa an Joabs statt als Heerführer eingesetzt, und David lässt nunmehr dem Amasa versichern, dass er ihn in dieser Stellung für alle Zukunft will verbleiben lassen.

15. Für וַיַּט lesen manche Erklärer nach mehrern Handschriften וַיֵּט, doch ist nur die Recepta allein richtig. Nach dem allgemeinen Sprachgesetz sollte wohl hier, wo das Subjekt nicht der Eigentümer des in Rede stehenden Herzens ist, Hiph. von נטה gebraucht sein; vgl. zu Gen. 39, 21. Allein im Sprachgebrauch wird die Redensart הטה את לב פ ohne nähere Bestimmung nach Analogie von הטה משפט nur in üblem Sinne gebraucht; vgl. 1 K. 11, 2ff. Darum muss der Verfasser hier das Verbum als Kal gesprochen haben.

18. Die Worte ואלף איש עמו מבנימין sind offenbar als Umstandssatz mit dem Vorhergehenden zu verbinden und die Konjunktion in וצלחו zu streichen; vgl. Wellhausen. צלח aber, eigentlich spalten, durchdringen, vgl. Syr. ܨܠܚ, bedeutet hier durchwaten. Hiesse das Verbum schlechtweg an einen Ort gelangen, wie gemeinhin angenommen wird, so müsste es öfter in diesem Sinne vorkommen. לפני המלך ist = von der Seite aus, nach der des Königs Antlitz gekehrt war, also von der Westseite des Jordans aus. Die Leute durchwateten den seichten Fluss, weil die Fähre am entgegengesetzten Ufer sich befand, wo sie für die königliche Partei bereit stand.

19. Für ועברה הָעֲבָרָה ist zu lesen ועברו הָעֲבָרָה = und kamen hinüber jenseits. הָעֲבָרָה ist הָעֵבֶר mit der Accusativenwendung â. Der Acc. hängt von dem Begriff der Bewegung ab; vgl. 1 Sam. 26, 13, nur dass der Acc. dort nicht besonders bezeichnet ist.

25. Ueber בן שאול statt בן יהונתן בן שאול vgl. zu Jos. 7, 24. Ueber die Vernachlässigung des Aeussern vgl. zu Ri. 11, 40 und über den Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

26. Streiche hier ירושלים. Das Wort, das an den Schluss des vorherg. Verses gehört, war anfangs aus Versehen ausgelassen, wurde dann an den Rand geschrieben und geriet endlich an unrichtiger Stelle in den Text.

27. Für אחבשה lesen die meisten Erklärer לוֹ חָבְשָׁה, doch ist nur die Recepta allein richtig, da das folgende Verbum, wenn es von einem Imperativ abhinge, sprachgesetzlich וְאֶרְכְּבָה lauten müsste. אחבשה לי heisst, ich will mir satteln lassen. Dass hebräisch etwas machen oder tun so viel heissen kann wie es machen oder tun lassen, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

28. וירגל pflegt man zu übersetzen „und er verleumdete“, doch leuchtet nicht ein, wie das Verbum zu dieser Bedeutung käme. Auch konnte ja Mephiboseth von der Verleumdung noch nichts wissen. Unser Verbum hängt etymologisch offenbar mit dem Substantiv רֶגֶל zusammen, denn auch im altarabischen sind رَجَلَ und رَجِلَ (aber nicht رَجُلَ) von رِجْل Fuss denominiert. Danach heisst das hebräische Verbum zu Fuss gehen lassen, und die Konstruktion mit ב der Person ist wie bei עָבַד בפ׳ einen wie einen Sklaven arbeiten lassen. Der Hausvogt hatte seinem Herrn eingeredet, dass es überhebend aussehen würde, wenn er dem König bei seiner Flucht geritten gefolgt wäre. Darauf hatte sich der Prinz zu Fuss auf den Weg gemacht, und da er an beiden Füssen lahm war, war er jetzt erst an den Jorden gelangt. David nimmt die Entschuldigung an, weil der arme Prinz von der weiten Fussreise völlig erschöpft angekemmen sein muss und auch die im Vorhergehenden beschriebene Vernachlässigung des Aeussern seine Angabe bestätigte.

29. Streiche die Konjunktion in ולזעק, fasse צדקה im Sinne von „Recht auf etwas“ und streiche das zweite עוֹד, das erst nach der Korruption des Vorhergehenden dazu kam. Ueber צדקה vgl. Neh. 2, 20. Der Inf. hängt dann von dem vorherg. Nomen ab, und der Sinn des Ganzen ist der: welches Recht habe ich noch, mich über den König zu beklagen. Ueber אל המלך = über den König vgl. 2 K. 8, 3 אל ביתה ואל שדה. LXX, die hier keinen Sinn herausbekommen konnten, legten sich einen andern Text zurecht.

32. Streiche am Schlusse את הירדן als Randglosse, die vor dem vorherg. הירדן die nota acc. fordert. Die Glosse hat viel auf sich; vgl. V. 37.

35. כמה ימי שני חיי kann in diesem Zusammenhang nur heissen: wie lange habe ich denn noch zu leben? Ueber die Ausdrucksweise sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 6, 3.

36. האדע בין טוב לרע ist nach der Schlussbemerkung zu Gen. 2, 9 eigentlich so viel wie: bin ich denn für weibliche Reize noch empfänglich? Doch ist der Sinn hier verallgemeinert, sodass mit den Worten gesagt sein will: bin ich denn sinnlicher Genüsse noch fähig? Der zweite Halbvers erklärt sich daraus, dass ein hochbetagter Mann, dessen Sinne bereits abgestumpft sind, und der Vergnügungen nicht mehr mitmachen kann, am königlichen Hofe, wo es lustig hergeht, nur zur Last fallen muss.

37. כמעט kann in diesem Zusammenhang seine gewöhnliche Bedeutung nicht haben. Der Ausdruck scheint hier so viel su sein wie adverbiales „bloss."

38. Der hier genannte Kimham war nach 1 K. 2, 7 ein Sohn des Barsillai. Es ist befremdend, dass er hier als solcher nicht bezeichnet wird. Vielleicht aber ist בן vor עבדך irrtümlich ausgefallen.

43. האכול אכלנו וגו' übersetzt man gewöhnlich „haben wir etwa ein Stück vom König gegessen?" Mir aber scheint dieser Gedanke sowohl unhebräisch als auch an sich borniert. Ich denke vielmehr, dass der Sinn ist: haben wir etwa auf Kosten des Königs geschmaust? vgl. Targum. Am Schlusse ist אם נִשְׁאֹל נִשְׁאַלְנוּ zu lesen und dazu ממנו aus dem Vorhergehenden zu supplizieren. Ueber נשאל sieh zu 1 Sam. 20, 6. Hier ist jedoch dessen Sinn etwas erweitert, sodass der Satz heisst: oder haben wir etwa von ihm irgendwelche besondere persönliche Freiheiten erhalten? Die Korruption entstand hauptsächlich durch die falsche Teilung von נשאלנו in zwei Worte.

44. Für בדוד ist mit Thenius nach LXX בְּכוֹר zu lesen. בכור אני ממך ist so viel wie: ich bin dir gegenüber der Erstgeborene. Auch im Arab. sagt man z. B. اين انت منه was bist du im Vergleich zu ihm. Mehr analog der hebr. Ausdrucksweise ist die rabbin. Wendung מה אני כפ' = was bin ich N. N. gegenüber? Vgl. Midr. rabba Lev. Par. 34 und sieh zu Jes. 10, 10. לי hebt nach den meisten Erklärern das Suff. in דברי hervor, was aber nicht wahr ist, denn dies könnte nur אני tun; vgl. zu V. 1. Tatsächlich ist לי zum Folgenden zu ziehen, und ולא היה דברי ראשון, worin דבר nicht

Wunsch, sondern Antrag bedeutet, bildet einen vollständigen Satz für sich. לי להשיב את המלך ist = mir stand es zu, meinen König zurückzubringen. Ueber diesen Gebrauch von ל vgl. 2 Chr. 26, 18 a. Im zweiten Halbvers ist für וַיַּקְשׁ entweder וַיִּקַשׁ oder וַיָּקָשׁ von קיש zu lesen. Ueber קיש sieh zu Jos. 9, 14. Hier sei noch daran erinnert, dass קיש als Personennamen üblich war, und dieser Umstand spricht dafür, dass auch das Verbum gebraucht wurde. Der Sinn ist danach der: aber das Argument der Judäer war schlagender — eigentlich mehr analog — als das Argument der Israeliten. Das Argument der Judäer basierte nämlich auf Stammesverwandtschaft, die dem Semiten über alles geht. Auch in Davids Aufforderung der Judäer wird die Stammesverwandtschaft stark hervorgehoben; vgl. V. 13.

XX.

1. Die Vermutung Geigers (Urschrift Seite 290), dass לאהליו für ursprüngliches לאלהיו steht, verdient wohl Beachtung. Ersteres passt hier deshalb nicht recht, weil die Israeliten zur Zeit nicht heimkehretn, sondern dem Seba folgten.

3. Ueber ואליהם לא בא sieh zu Gen. 6, 4. Hier ist der Ausdruck gebraucht, weil Absaloms Umgang mit den Frauen seines Vaters für diesen Grund war zu deren Verstossung, und darum würde Davids Wiederaufnahme der ehelichen Beziehungen zu ihnen gewesen sein, wie wenn er sie von neuem geehlicht hätte. Für מַחן lese man מֻתָן, das ist מֻות + Suff. Ueber die defektive Schreibart vgl. besonders 2 Kön. 15, 5. In seiner massoretischen Aussprache als Inf., ist der Ausdruck in dieser Verbindung unhebräisch.

4. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, kann nicht richtig überliefert sein, denn er besagt nicht, was mit dem ausgehobenen Heere geschehen soll. Wollte man aber לי im ersten Halbvers im Sinn von „hierher“ fassen, wie manche Erklärer tun, dann wäre der zweite vollends überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass wer das Heer ausgehoben, mit ihm nach dem Bestimmungsort kommen muss. Darum vermute ich, dass der Text hier ursprünglich las וְהֵבֵאתָה פה עִמְּךָ = und bringe sie — die ausgehobene Mannschaft — mit dir hierher. Ueber פה mit einem Verbum der Bewegung vgl. 1 Sam. 16, 11 und Esra 4, 2.

5. Das Kethib וייחר ist dem Keri vorzuziehen und die Bemerkung zu Ri. 1, 23 zu vergleichen.

6. Für אבישי lesen viele Erklärer nach Syr. יואב. Aber abgesehen davon, dass diese beiden Namen graphisch einander zu fern liegen, um irrtümlich verwechselt zu werden, wäre danach V. 7 ויצאו אחריו אנשי יואב überflüssig. Man zieht hier die Lesart des Syr. vor, weil man sich sonst nicht erklären zu können glaubt, wie Joab auf dem Wege mit Amasa zusammentraf. Die Sache ist jedoch einfach. Der obige Auftrag Davids an Amasa zeigt zwar, dass er diesen an Joabs Statt eingesetzt hatte, wie er ihm nach 19, 14 versprochen. Joab war also nicht mehr Heerführer, aber er hörte deshalb nicht auf, Krieger zu sein und als solcher zog er nun mit der Mannschaft unter der Führung Abisais aus. Für מצא ist unbedingt ימצא zu lesen, da פן mit folgendem Perf. keine hebräische Konstruktion ist. Für das widersinnige והציל עינינו liest man am sichersten nach Targum וְהֵצַר לָנוּ.

8. Hier ist der zweite Halbvers heillos korrumpiert. Die verschiedenen Versuche, den ursprünglichen Text herzustellen, fördern alle ein barbarisches Hebräisch zu Tage.

10. Streiche ויואב. Der Sing. רדף bei vorangehendem Verbum fordert gebieterisch diese Emendation. Was Joab jetzt tat, braucht nicht besonders gesagt zu werden. Denn Joab war unter der Führung Abisais ausgezogen, vgl. zu V, 6, und wenn dieser die Verfolgung Sebas fortsetzte, versteht es sich von selbst, dass jener ein Gleiches tat.

11. Hier ist der Ausdruck מנערי יואב zu beachten, in dem נער mit Bezug auf das Diensterhältnis gebraucht ist, ohne Rücksicht auf das Alter. Denn der Mann, der die folgenden Worte ruft, war ein alter Krieger, der unter der Führung Joabs so manchen Feldzug mitgemacht hatte. Daher seine Anhänglichkeit an Joab, und daher redet er so, wie wenn Joab an der Spitze dies Heeres stünde, obgleich Abisai dasselbe anfürte. Auch in V. 16—22 erscheint Joab als Anführer, weil Abisai, sein jüngerer Bruder, ihm während dieses Zuges die Würde abtrat.

13. הגה ist korrupt, und Gott weiss, was ursprünglich statt dessen gestanden haben mag.

14. Auch hier ist der Text stark verderbt. Vor allem ist für ויעבר zu lesen והוא עבר und in diesem das persönliche Fürwort auf das vorherg. שבע בן בכרי zu beziehen. Er, Seba, durchzog alle Stämme Israels. Damit endet der erste Satz. Den Rest des Verses hat man zu emendieren וכל הבחֻרים נקהלו ויבאו אף אחריו אבלה בית מעכה = und all die jungen Männer versammelten sich und folgten ihm

nach Abel Beth Maacha. Ueber הבחרים für הברים vgl. Vulgata. Klostermann liest dafür הַבְּכְרִים = die Geschlechtsangehörigen des שבע בן בכרי, doch ist diese Lesart ebenso falsch, wie verlockend, denn, um seine eigenen Verwandten zusammenzubringen, brauchte Seba nicht alle Stämme Israels zu durchziehen. אף fügt ויבאו zu נקהלו hinzu, ist aber notwendiger Weise nachgestellt; sieh zu Gen. 3, 6.

15. Die Endung â in באבלה bezeichnet den casus obliquus, der von der Präposition abhängt; vgl. zu Gen. 1, 30. Was ותעמד בחל heisst, ist nicht klar.

16. Ueber ואדברה אליך, obgleich die Rede eigentlich oratio obliqua ist, sieh zu Gen. 50, 5.

18. Hier ist der erste Halbvers und im folg. Verse der zweite heillos verderbt. Der ursprüngliche Wortlaut lässt sich auch annähernd nicht ermitteln. Die verschiedenen Versuche, superbe Stilübungen, führen zu nichts. Ewalds Emendation, die beste von allen, setzt voraus, dass דבר ידברו בראשנה so viel ist, wie „ein altes Sprichwort lautet“, und dass תמם heissen kann „ausser Brauch kommen“. Beides aber ist falsch. Denn תמם hat niemals den angeblichen Sinn, und ein Sprichwort wird sonst stets mit אָמַר, niemals mit דִּבֶּר eingeführt; vgl. 5, 8. 1 Sam. 19, 24. 24, 14.

19. Für das zu עיר nicht recht passende להמית ist vielleicht לְהַכּוֹת zu lesen.

20. Man beachte, dass חלילה hier wie ein Schwur angesehen und behandelt wird; daher das folgende אם als Negation, wie bei חי יהוה und dergleichen.

22. Für ותבוא lesen die Erklärer ותדבר, doch ist die Recepta gut genug. בוא ב ist hier ungefähr wie 1 Sam. 17, 43 und 45 gebraucht, nur bildlich. Es wird nämlich die Klugheit der Frau als ihre Waffe angesehen, mit der sie den Widerstand des Volkes überwand.

23. Dieser und der folgende Vers sind ein späterer Nachtrag, in dem die Angabe über die Stellung Joabs die Hauptsache bildet, während das, was über die andern Hofbeamten mit leichter Abänderung aus 8, 16b—18 wiederholt ist, nur nebenbei folgt. Was Joab betrifft, so ist die Sache in diesem Nachtrag so angesehen, als sei der alte Feldherr, nachdem er die Empörung Sebas so glänzend bekämpft und niedergeschlagen hatte, von David wieder eingesetzt worden, zumal da Amasa, der ihn hatte ersetzen sollen, nunmehr tot war. ישראל ist wohl zu streichen. Das Wort ist eine

Glosse, die das vorhergehende צבא von כרתי und פלתי, die Ausländer waren, unterscheiden will.

26. Ueber כהן לדוד sieh die Bemerkung zu 8, 18.

XXI.

1. Für בית הדמים ist mit Wellhausen nach LXX mit anderer Wortabteilung zu lesen ביתה דמים.

2. An ויהודה nehmen manche Erklärer Anstoss. Aber der Ausdruck ist hier durch die alten Versionen bezeugt, und auch 24, 9 und 1 Sam. 11, 8 wird die Zahl Judas neben der Zahl Israels besonders angegeben. Der Verfasser, der nach der Teilung des Volkes in zwei Reiche schrieb, dachte bei solchen Angaben an die Verhältnisse seiner Zeit.

3. Der Imperat. וברכו hängt nicht von dem Fragesatz ab als Ausdruck der Folge, denn die Folge müsste durch das Perf. consec. ausgedrückt werden. Die Schlussworte bilden einen unabhängigen Satz, dessen Sinn ist: und versöhnt euch mit den Israeliten. Ueber diese Bedeutung von ברך vgl. zu Jos. 22, 31.

4. ואין לנו איש וגו׳ kann nicht heissen „und wir dürfen keinen Mann in Israel töten“, wie man die Worte wiederzugeben pflegt, denn danach müsste es statt איש להמית mit umgekehrter Wortfolge להמית איש heissen; vgl. zu 1 Sam. 9, 7. Nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 bezeichnet hier ישראל als Gegensatz zu שאול und ביתו ganz Israel mit Ausschluss Sauls und seines Hauses. Danach ist aber der Sinn des fraglichen Satzes der: noch gibt es im übrigen Israel einen Menschen, dessen Tod wir fordern dürfen. Die Gibeoniten wagen jetzt noch nicht, ihre Forderung deutlich auszusprechen, aber, indem sie erklären, dass sie von Saul und seinem Hause kein Geld und vom übrigen Israel kein Menschenleben fordern, geben sie einen leisen Wink, dass sie von Sauls Haus Menschenleben fordern. David versteht diesen Wink. Denn der zweite Halbvers bildet nicht einen Fragesatz = was fordert ihr, dass ich euch tun soll? wofür die Worte unhebräisch wären; vgl. zu Lev. 9, 6. מה ist hier relativ und der Sinn des Satzes einfach der: was ihr wünscht, das will ich euch tun. Nach dieser Versicherung erklären die Gibeoniten im Folgenden ihre Forderung deutlich.

5. Für לנו נשמדנו ist mit Ewald nach LXX להשמידנו zu lesen. LXX bringen auch ausserdem נַשְׁמִידֶנּוּ zum Ausdruck, womit sie im Folgenden den Nachsatz beginnen lassen, doch ist dies falsch. Der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden Verse.

6. Für בגבעת שאול drücken LXX, Aqu. und Symmach. בגבעון aus und בְּהַר für בחיר. Letzteres leuchtet ein, nicht so ersteres.

7. בין דוד ובין יהונתן ist epexegetisch zu בינתם. Ueber dieses letztere sieh zu Gen. 26, 28.

8. Für מיכל ist nach LXX, Syr. und zwei hebräischen Handschriften מֵרַב zu lesen. Michal hatte nach 6, 23 keine Kinder.

9. Das Kethib והם beruht auf falscher Wortabteilung, denn der Verfasser meinte וְהֵמָּה מֵתוּ, und das ist herzustellen. Nach ויפלו im Vorherg. ist hier nur kal von מות richtig. Im Folgenden lese man קְצִיר שעורים für קְצִיר בראשנים und streiche den Rest des Verses.

10. Für blosses קְצִיר ist entschieden nach LXX קְצִיר שעורים zu lesen.

11. Zu ויגד ist die Handlung selbst Subjekt und der Satz את אשר וגו' Objekt. Ueber diese Konstruktion vgl. zu Gen. 4, 18.

12. Für מרחב ist מֵחוֹמַת zu lesen und darüber 1 Sam. 31, 12 zu vergleichen.

16. Hier folgen alle Erklärer Wellhausen, der die beiden Anfangsworte וַיֵּשְׁבוּ בנוב liest und sie hinter עמו in V. 15 transferiert, während er ויעף דוד als Korruption des Namens des Philisters und eines Verbums wie ויקם ansieht. Diese Fassung scheitert aber daran, dass וַיֵּשְׁבוּ mit Bezug auf ein Heer im Felde nicht passt; es müsste dafür unbedingt ויחנו heissen. Wir wollen der Bequemlichkeit halber diesen Punkt vorläufig lassen und בנב ins Auge fassen. Dieses letztere Wort ist nicht eine Variante zu בנוב, sondern es steckt darin der Name des Philisters. Wellhausen meint, die Erwähnung des Ortes, wo der Kampf stattfand, sei hier völlig notwendig; aber danach sollte er sich doch auch nach dem Orte umsehen, wo die Philister sich niedergelassen, da beide Heere sicherlich an verschiedenen Punkten Stellung genommen haben müssen; vgl. 1 Sam. 4, 1. 13, 16. 17, 1. 2. 28, 4. 29, 1. Tatsächlich ist der Ort, wo die beiden Heere Stellung nahmen, hier nicht genannt; vgl. 1 Sam. 15, 7. Nun kommen wir zu וישבו. Für dieses Wort ist וַיִּשְׁבֵּהוּ zu lesen. שבה aber heisst hier nicht gefangen nehmen, sondern im Kampfe einen solchen Vorteil über den Gegner gewinnen, dass dieser die Waffen strecken muss, worauf man ihn nach Belieben erschlagen oder gefangen nehmen kann. Danach heisst der fragliche Satz, da zwang ihn בנב (oder wie immer der Name des Philisters war), sich zu ergeben. Dies passt zum vorherg. ויעף דוד vortrefflich, denn im unermüdeten Zustand hätte dem David so etwas nicht passieren können. In חרשה aber steckt

nicht der Name irgend einer Waffe, wie man mit Wellhausen gemeinhin vermutet. Das Wort ist nichts anderes als was es darstellt, nämlich Femininum von חדיש und dient hier als adverbiale Bestimmung zum Partizip pass. חגור; vgl. 1 K. 14, 6 קָשָׁה in Verbindung mit שָׁלוּחַ. Zum richtigen Verständnis dieses Satzes muss daran erinnert werden, dass die primitiven Menschen stets ganz nackt herumgingen. In den ersten Anfängen der Zivilisation kam ein Laken um die Scham, aber erst beim Eintreten des geschlechtlichen Bewusstseins, etwa im Alter von siebzehn Jahren; vgl. zu Ez. 16, 8 und 9. Später, als der Anstand zugenommen hatte und die Bekleidung selbst junger Kinder allgemein geworden war, sprach man immer noch vom Eintreten des geschlechtlichen Bewusstseins als dem ersten Umschlagen eines Lakens um die Lenden. Denn was sich in der Sprache einmal festgesetzt, das ist daraus selbst nach Aenderuug der Umstände und Verhältnisse, denen der betreffende Ausdruck seinen Ursprung verdankt, nicht mehr zu entfernen. Danach ist והוא חגור חדישה = obgleich er erst jüngst zum ersten Mal den Gurt umgelegt hatte, das heisst, kaum noch mannbar war; vgl. zu 2 K. 3, 21, Wegen der Jugend des Philisters war seine Rüstung viel leichter als die Rüstung des Goliath; vgl. 1 Sam. 17, 5—7.

18. Lies מלחמה ohne Artikel; dann braucht der V. 15—17 beschriebene Kampf nicht ebenfalls in Gob stattgefunden zu haben; vgl. V. 20 und sieh zu Gen. 35, 9. Für סף ist nach 1 Chr. 20, 4 סִפַּי zu lesen.

19. Der Text ist hier stark korrupt und liegt auch 1 Chr. 20, 5 nicht in seiner Ursprünglichkeit vor. Denn abgesehen von dem Widerspruch mit 1 Sam. 17, 41—51, wenn Elhanan es war, der den Goliath tötete, dann erschlug David selber keinen der hier genannten vier Raphaiten, und dazu stimmt V. 22 nicht.

20. Für das widersinnige מדון ist nach 1 Chr. 20, 6 מדה zu lesen; vgl. Num. 13, 32 אנשי מדות als Pl. von איש מדה, nach der Analogie von שרי חילים als Pl. von שר חיל.

XXII.

1. וידבר ist = er dichtete; vgl. arab. قال ابيات. ומכף שאול, welches zu dem allgemeinen Ausdruck מכף כל איביו eine Einzelheit hinzufügt, stellt Saul als den schlimmsten Feind Davids dar; vgl. zu 2, 30.

2. Ps. 18, 2 folgen auf ויאמר die Worte ארחמך יהוה חזקי; sieh meinen Kommentar zu jener Stelle. Neben סלעי ist das von manchen Erklärern nach LXX Luc. adoptierte בִּצָּרְתִי für ומצודתי ungemein abgeschmackt. Für ומפלטי lies וּמְפַלְטִי, dann streiche לי und vgl. die folgende Bemerkung. Das Ganze bis ומנוסי in V. 3 bildet aber keinen vollständigen Satz, sondern es steht jedes dieser Substantive im Vokativ.

3. Für אֱלֹהֵי ist אֱלֹהַי oder nach Ps. 18, 3 אֵלִי zu lesen. Letzteres forderte auch ein alter Leser, indem er an den Rand das an den Schluss von V. 2 geratene לי schrieb. Er wollte dadurch andeuten, dass das Wort statt auf להי auf לי enden sollte. Für משעי מחמס lies מִשֹּׁד וּמֵחָמָס und fasse מִשֹּׁד ומחמס תשעני als Prädikat zu sämtlichen Vokativen im Vorhergehenden.

4. Für מְהֻלָּל sprich מְהַלֵּל und אֱשָׁעַ für אושע. Auch für מאיבי spricht man besser מֵאֹיְבִי, weil dies zum Sing. von הֹלֵל besser passt.

Was letzteres betrifft, so soll dieses in den Psalmen öfter vorkommende Nomen den Toren in ethischem Sinne bezeichnen. Aber wie käme das Wort zu dieser Bedeutung? Dann ist אויל und häufiger כסיל dafür im Gebrauch, und wozu wäre der Luxus eines dritten Wortes für denselben Begriff? Denn die hebräische Sprache ist arm, sehr arm, und die Armut kann nicht Luxus treiben? Endlich findet sich הֹלֵל so ausschliesslich in den Psalmen und das Abstraktum הוללות, welches nur die Lebensanschauung und das Betragen der הוללים bezeichnen kann, erst in Koheleth. Die ethische Torheit oder die Gottlosigkeit im allgemeinen aber ist nicht nur so alt wie irgendein Teil der hebräischen Bibel, sondern älter als alle Literatur. Wenn daher הוללים und הוללות in den prophetischen Schriften nicht vorkommen, so müssen diese Wörter etwas bezeichnen, was zur Zeit der Propheten noch nicht existierte, nicht existieren konnte. Diese Betrachtung führt zu der Annahme, welche allein all diese Schwierigkeiten beseitigt, nämlich zur Annahme, dass הוללים = ἑλληνίζοντες und הוללות = ἑλληνισμός ist. In diesen beiden griechischen Wörtern sah der Hebräer richtig nur ἑλλ als stammhaft an und drückte daher ersteres, das Partizip ist, durch das Partizip von הלל und letzteres als Abstraktum durch ein entsprechendes nomen abstractum desselben Stammes. הוללות wird auch im Midrasch zu Koheleth mit מינות erklärt, welches Wort nicht nur die Ketzerei bezeichnet, sondern auch jede Lebensanschauung, die dem Judentum zuwider ist. Dass LXX הוללים überall durch das allgemeine παράνομοι wiedergeben, beweist nichts

dagegen. Denn die Dolmetscher scheuten sich vor den Griechen, unter denen sie lebten, das Kind beim rechten Namen zu nennen. Haben doch diese griechischen Uebersetzer anderswo aus ähnlichem, aber viel minder wichtigem Grunde ein Wort sogar völlig übergangen und unübersetzt gelassen; sieh zu Gen. 18, 4. Die Frage ist jetzt lange nicht mehr, ob der Psalter auch makkabäische Lieder enthält, sondern ob überhaupt vormakkabäische Dichtungen darin sich finden. Unter solchen Umständen wäre es unbegreiflich, wenn in diesen Dichtungen der Hellenismus, der um jene Zeit das Judentum zu überwuchern drohte, mit keiner Silbe erwähnt wäre. Danach ist der Sinn unseres Verses wie folgt:

Gegen den Heidenfreund rufe ich JHVH an
und gegen meinen Feind schreie ich zu ihm.

5. Für מות kommt in LXX Luc. מים zum Ausdruck. Dieses würde vorzuziehen sein, wenn die Verbindung משברי מים auch sonst sich fände, was aber nicht der Fall ist.

7. Hinter ושועתי ist nach Ps. 18, 7 תבא einzuschalten. Dieses Wort ist wegen תי in ושועתי und בא in באזני irrtümlich ausgefallen.

8. Weder das Kethib ותגעש noch das Keri ויתגעש ist richtig. Ersteres ist hier nicht an seinem Platze, weil man an der Spitze dieses Verses ein Verbum erwartet, dessen Subjekt JHVH ist, und dessen Handlung den darauf beschriebenen Zustand der Erde zur Folge hatte; letzteres wiederum ist wegen desselben Verbums im zweiten Versglied nicht wahrscheinlich. Der Text las wohl ursprünglich ויִגְעַר. In LXX Luc. kommt dafür נִישַׁע zum Ausdruck, doch liegt dieses graphisch zu fern und ist auch neben חרה לו viel zu schwach.

9. Der Hebräer unterscheidet nicht zwischen Rauch und Dampf; er nennt beide עָשָׁן. Hier ist letzteres gemeint. עלה עשן באפו heisst aber „Dampf entstieg seiner Nase“. Diese Fassung mag im ersten Augenblick befremden, nicht aber wenn man erwägt, dass an einem Gotte nur das beschreiblich ist, was an einem Menschen sichtbar wäre, und dass es daher dem Dichter nicht einfallen konnte, einen Vorgang im Innern der Nase JHVHs zu schildern. Der Dichter hat entschieden nur an das Dampfen aus der Nase gedacht, zum Ausdruck aber kommt nur das Aufsteigen von Dampf in der Nase; dass der aufgestiegene Dampf durch die offenen Nasenlöcher entkam, versteht sich von selbst. ממנו bezieht man besser auf אש, das utriusque generis ist.

10. Der Schilderung des Vorgangs im ersten Versglied liegt eine alte heidnische Vorstellung zu Grunde, wonach ein Gott, wenn er auf der Erde etwas Ausserordentliches vollbringen will, vom Himmel herabsteigen muss; sieh zu Gen. 7, 11. תחת רגליו bedeutet hier nicht „*unter* seinen Füssen“, sondern ihm zu Füssen, das heisst in der nächsten Nähe der Stätte, wo er stand; vgl. Ex. 32, 19 תחת ההר, und Jos. 11, 3 תחת חרמון, wie auch מתחת in den geographischen Angaben Gen. 35, 8 und 1 K. 4, 12. Wie es unter jemandes Füssen aussieht, lässt sich nicht wahrnehmen und kann daher auch nicht literarisch zur Darstellung kommen. Das Dunkel JHVH zu Füssen ist Zeichen seines Zorns. Denn wenn JHVH in seiner Huld ist, sieht es ihm zu Füssen klar und hell aus wie der Himmel selbst; vgl. Ex. 24, 10.

11. Für וירא ist nach Ps. 18, 11 וַיֵּדֶא zu lesen. Dieser Passus nimmt sich aber in unserem Liede sehr schlecht aus. Ich sage *in unserem Liede*, denn die ganze Schilderung von V. 8 bis V. 16 ist aus einer älteren Dichtung entlehnt, aus der auch Ps. 144, 5. 6 wesentlich entnommen ist. Dies sieht man schon an der Kraft und Schönheit der Sprache, wie auch am poetischen Schwung, woran diese neun Verse den Rest des Liedes bei weitem übertreffen. In jener ältern Dichtung, in welcher nicht ein bestimmter Vorfall, sondern nur im Allgemeinen die Art JHVHs, wie er Stürme schafft, geschildert wurde, wollte Waw in וירכב disjunktiv verstanden werden; denn dort besagte diese Stelle, wie JHVH ausser der im Vorherg. erwähnten noch in anderer Weise vom Himmel herunterfährt und an seinen Bestimmungsort auf der Erde gelangt, nämlich auf einem Cherub oder auf den Fittichen des Windes. Hier aber, wo ein einmaliger, bestimmter Vorgang geschildert wird, kann JHVH nur *eine* Art herunterzufahren gewählt haben, und wenn er die erstere Art gewählt, ist der Inhalt dieses ganzen Verses überflüssig, bei der Wahl der letztern wiederum hat die Herunterneigung des Himmels keinen Zweck. Doch waren hebräische Schriftsteller in solchen Dingen weniger peinlich als wir. Scheut sich doch der Verfasser dieses Buches nicht, Hanna bald nach der Geburt ihres Sohnes, der den ersten König seines Volkes salben sollte, ein entlehntes Lied in den Mund zu legen, worin von einem bereits herrschenden König in Israel die Rede ist; vgl. 1 Sam. 2, 10.

12. Für חשרת ist nach Ps. 18, 12 חַשְׁכַת zu lesen. חשכת מים ist = Wassermenge; vgl. arab. سواد Menge, eigentlich Schwärze,

Dunkel. Möglich ist, dass der Text ursprünglich שְׁחֵרַת las. Dieses, von שָׁחַר stammend, würde noch besser dem arab. Nomen entsprechen. Hinter נגדו ist nach der obengenannten Stelle עביו einzuschalten. „Seine Wolken“ ist hier so viel wie: die Wolken, die ihn umgaben. Die Wolken fingen Feuer in der Nähe JHVHs. Hinter ועבו ist בָּרָד ו ausgefallen. ברד וגחלי אש ist exklamatorisch. Der Hagel lag natürlich in der Wolke, blieb aber auch nachdem diese Feuer gefangen, und diese wunderbare Erscheinung eines Gemisches von Hagel und Feuer entlockt dem Dichter diesen Ausruf.

15. Das Kethib ויהמם ist vorzuziehen; vgl. Ps. 18, 15. Das Suff. an beiden Verben bezieht sich auf die im Vorherg. genannten Wolken. Denn פוץ ist hier in demselben Sinne gebraucht wie Pr. 5, 16, nur ist Hiph. transitiv, und המם hat ähnliche Bedeutung; vgl. arab. هموم von einem wasserreichen Brunnen und einer starken Regen ausströmenden Wolke. Der Sinn ist danach der:

> Er entsendete seine Pfeile und liess sie strömen,
> Blitze und liess sie sich ergiessen.

Die Vorstellung ist, dass die Wolken, von den Pfeilen JHVHs, den Blitzen, getroffen und verwundet, aus ihren Wunden statt Blut Regen ausströmen.

16. Für ים ist nach Ps. 18, 16 מַיִם zu lesen. Denn, wie bei einem starken Regengusse oder selbst bei einer Bedrohung der Feinde durch JHVH, wie sie alle Erklärer hier fälschlich herauslesen, die Betten des Meeres blossgelegt werden, ist unbegreiflich. Zum Ueberfluss kommt die Verbindung אפיקי מים nicht nur in der obengenannten Stelle, sondern auch sonst dreimal vor, vgl. Joel 1, 20, Ps. 42, 2 und Ct. 5, 12, während אפיקי ים nur hier sich findet. אפיקי מים heisst nichts als Wasserbäche, Ströme Wasser, und der Sinn ist einfach der: infolge des starken Regengusses zeigten sich Ströme Wasser, wo früher keine waren. Für ויגלו lies וַיִּגַּלּוּ als Niph. von גלל und vgl. Am. 5, 24, wie auch Jos. 15, 19 גלות מים. Unter מוסדות תבל endlich ist nichts anderes zu verstehen als der feste trockne Boden. Dieser ist vom vielen Regen überflutet und droht zu zerfliessen. Das letzte Glied heisst: von der leisesten Aeusserung deines Zorns; vgl. die Erklärung in Midrasch Tehillim לא מגערתך ממש אלא מנשמת רוח אפיך שנאמר נשפת ברוחך כסמו ים und sieh zu Ex. 15, 10. Von Feinden ist also in unserem Liede in der entlehnten Stelle von V. 8 an bis hierher gar nicht die Rede. Das Ganze ist die Schilderung eines gewaltigen Ungewitters und mächtigen Regen-

gusses, der in eine Flut zu enden droht. Wer mit dem Inhalt des A. T. auch nur einigermassen vertraut ist, der weiss, dass dem Hebräer der von Donner und Blitz begleitete Regenguss als die grösste der Naturerscheinungen galt, weshalb denn auch JHVH um diese Erscheinung hervorzubringen, vom Himmel herabsteigt; vgl. zu V. 10. In Jer. 10, 13—16 wird von dieser Erscheinung als einer solchen gesprochen, die allein genügt, um auf die Nichtigkeit der Götzen und zur Erkenntnis JHVHs als des einzigen Gottes zu führen. Und in einer Partie des vorgeschriebenen täglichen Gebetes, die in ihren wesentlichen Bestandteilen älter sein dürfte als mancher Psalm, wird Gott für die einstige Belebung der Toten und für das periodische Spenden des Regens in einer und derselben Benediktion gepriesen, weil letzteres als ebenso grossartiges Wunder galt wie erstere. Aus diesem Grunde hat unser Dichter, der sich zu schwach fühlte, eine so grossartige Naturerscheinung zu schildern, aus irgendeiner ältern Dichtung die nötige Beschreibung entlehnt und seinem Liede an passender Stelle einverleibt. Am Schlusse dieser Beschreibung, deren eigentlicher Zweck es ist, JHVHs grosse Macht überhaupt zu veranschaulichen, fügt er nun den folgenden Vers hinzu und stellt somit den Uebergang zur besondern Kundgebung dieser Macht JHVHs durch seine Errettung aus Feindesgewalt her.

18. Für מאיבי עַז lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, מאיבַי עזו. Auch für משנאי liest man nach Ps. 18, 18 besser ומשנאי, da so die Korruption des Vorhergehenden sich leichter erklärt.

19. Die Feinde hatten für ihren Angriff einen Tag gewählt, den ihnen irgendein Orakel oder das Los als Unglückstag für ihr Opfer angezeigt; vgl. Esther 3, 7. Daher ביום אידי.

20. Für ויצא lies nach Ps. 18, 20 ויצאֵני und streiche das prosaische אתי.

26. Für גבור ist nach Ps. 18, 26 גְּבַר oder גֶּבֶר zu lesen. גְּבַר ist st. constr., und wenn man dieses vorzieht, muss תמים substantivisch und sachlich gefasst werden.

27. תתפל ist eine Unform. Man hat dafür nach Ps. 18, 27 תִּתְפַּתָּל zu lesen.

28. Für ועיניך על רמים ist nach Ps. 18, 28 ועינים רמות zu lesen.

29. Für נֵירִי spricht man wohl besser נִירִי. ניר oder נֵר (denn Ps. 18, 29 ist נֵרִי zu lesen) ist Diminutiv von נֵר. Auch im Arabischen wird das Diminutiv bekanntlich durch Einschiebung von ى gebildet.

Fürs Hebräische vgl. die Verbindung ניר לבית דוד 1 K. 11, 36, welcher Ausdruck den Nebenbegriff der Verringerung des davidischen Reiches in sich birgt. Nur so erhält man eine passende Parallele zu חשכי. Für ויהוה ist nach vielen Handschriften ואלהי zu lesen und Ps. 18, 29 zu vergleichen.

30. בכה heisst nicht mit dir oder mit deiner Hilfe, sondern auf dich vertrauend; vgl. 1 Sam. 17, 45. Für ארוץ גדוד lesen die Neuern, dem אדלג שור ensprechend, אָרֻץ גָּדֵר; doch passt רצץ zu גדר nicht, und der durch גדר ausgedrückte Begriff gehört nicht in den Bereich kriegerischer Grosstaten. Uebrigens wird gleich erhellen, dass der Ausdruck im zweiten Versgliede, der zur Emendation hier geführt hat, selbst korrupt ist. Im ersten Gliede ist hier nichts zu ändern, nur muss mann das Verbum intransitiv und גדוד als Prädikatsnomen fassen. Der Sinn ist dann: im Vertrauen auf dich begebe ich mich schnell, das heisst ohne Zögerung, auf einen Streifzug. Ueber die Konstruktion vgl. zu 3, 22. Im zweiten Versglied kann das Verbum nur ebenfalls intransitiv sein; vgl. Zeph. 1, 9 und Ct. 2, 8. Auch in der Mischna wird דלג niemals mit dem Acc., sondern stets mit על konstruiert. Dazu passt aber שור im Sinne von Mauer nicht, und es muss in diesem ein Synonym von גדוד stecken. Villeicht ist zu lesen שַׁיָר = talmudisch שַׁיָּרָה Karavane vgl. zu Ri. 5, 12. Dieses Substantiv ist Prädikatsnomen und die Konstruktion und der Sinn hier wie im ersten Gliede.

33. האל ist Apposition zu אלהינו im vorhergehenden Verse. Für מעוזי ist המאזרני und ויתן für ויתר zu lesen, beides nach Ps. 18, 33. תמים hat keine ethische Bedeutung, sondern heisst harmlos, gefahrlos.

34. Für כמתי ist wohl mit Klostermann nach LXX zu Ps. 18, 34 בָּמֹת zu lesen. Das Suff ist durch Dittographie von Jod aus dem Folgenden entstanden.

36. Hier pflegt man das zweite Versglied zu übersetzen „und deine Herablassung macht mich gross“. Aber ein solcher Gedanke, wo von Krieg und Sschild die Rede ist! So etwas kann nur ein Theologe verüben, ein Dichter nimmer. Für וענתך תרבני lies ועדתך תְּרִבֵנִי = und deine Schar verteidigt mich. Unter der Schaar JHVHs sind himmlische Mächte zu verstehen. Ueber עדה in kriegerischem Sinne vgl. Ps. 22, 17. 86, 14 und über die Konstruktion ריב mit Acc. der Person, für die gestritten oder gekämpft wird, Jes. 1, 17 und 51, 22. Eine andere Erklärung, die mir jetzt minder einleuchtet, die ich aber immer noch für beachtenswert halte, ist K. zu Ps. 18, 36 gegeben.

37. Für תחתני ist תַּחְתַּי zu lesen. Ein Verbalsuffix an einer Präposition ist undenkbar; vgl. zu Gen. 2, 21. 41, 21 und sieh die folgende Bemerkung.

40. Für תחתני, das wie oben gesagt, unhebräisch ist, lies יְחִתֻּנִי und fasse dieses als Relativsatz, der auf קמי sich bezieht. Der Sinn ist dannach: du fälltest meine Gegner, die mir Schrecken einflössten. Die Korruption enstand hier hauptsächlich dadurch, dass das anlautende Jod wegen des Vorhergehenden wegfiel, worauf Tau an dessen Statt kam, und sie ist auch an derselben Unform in V. 37 schuld.

42. Daraus, dass diese Feinde, bei ihrer Niederlage zu JHVH rufen, erhellt, dass sie Juden und nicht Heiden sind. Es sind die nämlichen Feinde, die im unmittelbar Vorherg. unter משנאי zu verstehen sind, denn letzterer Ausdruck bezeichnet schwerlich Kriegsfeinde. Gemeint sind griechelnde Juden, welche die väterliche Religion verlachten und deren Anhänger hassten; sieh zu V. 4.

44. Mit מריבי עַמִּי, wie man dies auch fassen mag, ist nichts anzufangen. Man hat wohl dafür מֵרִבּוֹ עָם zu lesen. תשמרני ist für תשימני verschrieben.

45. Der Ausdruck בני נכר zeigt dass im Vorhergehenden auch von Feinden innerhalb der Israeliten selbst die Rede war; vgl. zu V. 4. Ueber יתכחשו לי sieh zu Deut. 33, 29.

46. יִבֹּלוּ ist für יִכְלוּ verschrieben. Für יחגרו steht Ps. 18, 46 יחרגו. Beides ist unrichtig, doch kommt ersteres dem Ursprünglichen näher, denn der Text las ursprünglich יֶחֶרְדוּ. Die fremde heidnische Besatzung im Lande wird ein Ende nehmen und eiligst ihre Zitadelle quittieren. Ueber חרד mit מן des Platzes, den man schleunigst verlässt, vgl. Hos. 11, 10.

47. Im zweiten Gliede ist צור nach dem Psalmtext zu streichen.

48. האל וגו' ist Anrede und für תחתני zu lesen תחתי; sieh zu V. 37 und 40.

49. Für ומציאי lies וּמַשִּׂיעִי (aus ש wurde leicht צי, und so entstand darauf die Recepta) und fasse dieses als Fortsetzung der Anrede. An ומקמי ist die Konjunktion zu streichen. מקמי תרוממני ist = du wirst mich für meine Gegner zu hoch, dass heisst unerreichbar, machen. קמי bezeichnet hier nicht politische Feinde, sondern die einheimischen Gegner der Frommen, dieselben, von denen V. 4 a. 41 b und 42 die Rede war.

51. Hier folgt der Lobgesang, der V. 50 b angedeutet ist. Der Lobgesang bildet aber nicht etwas Zusammenhängendes, sondern besteht aus zwei Epitheta JHVHs, in denen sein gnädiges Verhalten zum davidischen Hause sich ausspricht. Für מגדיל steht Ps. 18, 51 מַגְדִּל. Ersteres ist hier ausgeschlossen, da מִגְדָּל nur Ortsname ist. Letzteres mag richtig sein oder man hat dafür מְגַדֵּל zu lesen.

XXIII.

1. הֻקַם ist schwerlich das Ursprüngliche; denn Hoph. von קום findet sich wohl Ex. 40, 17 und Jer. 35, 14 aber beidemal in anderer Bedeutung als die hier dafür angenommene. Auch ist על als Substantiv sehr unsicher. Man spreche הֵקִם, streiche על und fasse משיח sowohl wie auch נעים als Prädikatsnomen. In נעים, mit Bezug auf Gesang und musikalische Instrumente gebraucht, entspricht der Stamm dem Arab. نغم. Das Adjektiv heisst daher in solcher Verbindung klangvoll, melodisch, nicht schlechtweg lieblich.

2. Das Perf. דבר ist im Sinne des Präsens zu verstehen. Das zweite Versglied muss in seiner Uebersetzung umschrieben und nicht wörtlich ausgedrückt werden. Denn während man deutsch sagt „das Wort ist einem auf der Zunge“, wen er nahe daran ist, es auszusprechen, ist hebräisch das Wort auf (oder auch unter) der Zunge so viel wie das Wort, das man spricht oder zu sprechen pflegt. Hier ist, wie der Parallelismus zeigt, ersteres gemeint.

3 Für יראת lesen viele Handschriften ביראת, was aber schwerlich richtig ist, unter anderem weil מֹשֵׁל mit ב dessen konstruiert werden kann, worüber man herrscht, und deshalb hier dannach Zweideutigkeit entstehen würde. Für יראת liest man wohl besser יְרֵא, doch ist dies nicht absolut nötig, wenn man מֹשֵׁל als im st. const. stehend fasst. משל יראת אלהים kann vielleicht in der spätern Zeit, in welche dieses poetische Stück fällt, geheissen haben: ein Herrscher von Gottesfurcht, d. i., ein gottesfürchtiger Herrscher. Jedenfalls aber entspricht das Komplement dem vorhergehenden צדיק. Danach bildet unser Vers keinen vollständigen Satz, sondern enthält nur das näher beschriebene Subjekt zum Folgenden.

4. Für das grammatisch kaum unterzubringende מנגה lies מַגִּיהַ und fasse dies in transitivem Sinne und דשא als Objekt, während das Subjekt aus שמש, einem nomen utriusque generis, zu entnehmen ist. Der Sinn ist dannach: die, auf Regen folgend, aus der Erde Gras hervorbrechen lässt.

5. Für das hier unmögliche לא כן ist mit Nestle נכון zu lesen und über die Verbindung נכון בית 7, 26 uud 1 Chr. 17, 24 zu vergleichen. ישעי und חפץ sind beide mit Bezug auf die Gemeinde zu verstehen und das Suff. an ersterem, das man auch bei letzterem zu supplizieren hat, gibt den Autor der in der Aussage ausgesprochenen Ansicht an. Es ist hier nicht leicht, sich klar auszudrücken. Was ich meine, wird gleich aus der Uebersetzung des Satzes erhellen. Für ובליעל: יצליח ist mit veränderter Wort- und Versabteilung: יצמיחו בליעל zu lesen. Danach ergibt sich für das Ganze der Sinn: denn, was ich durchaus für Gemeinwohl, und was ich durchaus für begehrenswert erachte, ist, dass die Frevler nicht emporkommen. Dieser Grundsatz des Redenden der selbstredend von ihm auch durchgeführt wird, ist als Basis für den mit ihm geschlossenen Bund Gottes angegeben. Bei dieser Fassung hier schliesst sich das unmittelbar darauf folgende trefflich an und braucht nicht aus anderswoher verschlagen zu sein, wie neuerdings angenommen wird.

6. מנד ist eigentlich = bewegt, daher beweglich, das heisst lose. Der abgeschnittene, lose, vom Winde herumgetribene Dorn ist nutzloser und, wo er gefährlich wird, gefährlicher als der Dorn am Strauche. Das Suff. in כלהם bezieht sich auf das vorherg. בליעל, das kollektivisch gebraucht ist.

7. ימלא ברזל ועץ חנית ist heillos verderbt. Am Schlusse ist für das widersinnige בַּשֶּׁבֶת zu sprechen בַּשַּׁבָּת. Der Satz erklärt sich dannach aus der spätern Sprechweise. Denn später sagte man, wenn man irgendeine gemeinnützige Tat in übertriebener Weise empfehlen wollte, dass man sie auch am Sabbat, an dem alle Arbeit und jedes Geschäft verboten sind, tun dürfe; vgl. die talmudischen Ausprüche über den עם הארץ, den Feind der Bildung und der Gelehrsamkeit, und über den Ankauf eines Grundstücks in Syrien Pesachim 49 b, respekt. Gittin 8 b. In gleicher Weise wird hier die Vernichtung der Frevler als gutes, gemeinnütziges Werk gepriesen indem gesagt ist, dass sie wie gefährliche Dornen selbst am Sabbat verbrannt werden dürfen. Aehnlich erscheint die summarische Behandlung der Frevler Ps, 101, 8, Dass dieses poetische Stück mit solchem Schluss von David nicht herrühren kann, braucht wohl kaum erst gesagt zu werden.

8. Für ישב בשבת תחכמני ist nach der Parallelstelle 1 Chr. 11, 11 zu lesen יָשָׁבְעָם בֶּן חַכְמֹנִי. Die Korruption entstand hier hauptsächlich durch vertikale Dittographie von בשבת aus dem vorherg.

Verse. Für השלשי ist הַשְּׁלֹשָׁה zu lesen und עורר את חניתו für עדינו העצני.

9. Hinter הגברים ist nach 1 Chr. 11, 13 הוא היה einzuschalten, und für בחרפם בפלשתים hat man בפס דמים והפלשתים zu lesen.

10. ישבו אחריו ist = machten sich, nachdem er fertig war, daran. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 1 Sam. 14, 13.

11. שמה בן אגא hat der Chronist nicht, der die folgende Heldentat dem in V. 9 erwähnten Eleasar zuschreibt und dafür das, was oben über diesen berichtet ist, weglässt. Für לחיה sprich mit allen Neuern לְחָיָה = לְחִי mit der Accusativendung â. Für עדשים hat der Chronist שעֹרים, doch kommt beides virtuell auf dasselbe hinaus, denn gemeint ist ein minderwertiges Gewächs*), wofür sich kaum zu kämpfen lohnt, wofür aber der genannte Held, des Sieges gewiss, sich dennoch in einen Kampf einliess.

13. Für ראש lies ראשֹנה. Danach ist hier von der ersten Anschliessung der dreie an David die Rede. Für das widersinnige הקציר hat der Chronist הַצֻּר, vas, obgleich nicht ganz ohne Bedenken, besser ist. Für מערת ist nach V. 14 מְצֻדַת zu lesen.

15. ויתאוה drückt einen Tadel gegen David aus für seinen extravaganten Wunsch; sieh zu Gen. 4, 1.

17. Für יהוה ist nach Syr. und Targum מיהוה zu lesen, da חלילה mit folgendem Vokativ sonst nirgends vorkommt.

18. Für השלשה ist mit anderen השלשים zu lesen. Dagegen ist die von den Neuern vorgenommene Aenderung von בשלשה in בשלשים nicht richtig. Denn dass jemand unter der Mannschaft, deren Oberst er ist, einen שם hat, ist wenig Ruhm und versteht sich von selbst. Anderseits will es viel sagen, wenn ein Oberst auch bei einer andern, die seine an Bravour übertreffenden Mannschaft sich eines gewissen Ruhmes erfreut.

19. Streiche an הכי das aus dem Vorhergehenden dittographierte He. Der Sinn ist dann: weil er ausgezeichnet war unter den dreissig, wurde er ihr Häuptling. Ueber ועד השלשה לא בא sieh zu Gen. 47, 8 und besonders zu Jer. 49, 4.

20. בן und איש sind offenbar Varianten. Der Ausdruck שני אראל מואב ist unübersetzbar. LXX schalten בני ein hinter שני, dessen Richtigkeit mir jedoch zweifelhaft erscheint. Uebrigens wird die Sache dadurch nicht besser.

---

*) Ueber die Linsen vgl. Gen. 25, 34, wo beim Handel Jacobs, der dem Bruder die Erstgeburt für eine Bagatelle abkauft, ein Gericht Linsen als Kaufpreis genannt ist.

21. Die Entreissung des Speers geschah nicht weil die Keule nicht effektiv war — da diese unter solchen Umständen doch nicht die einzige Waffe des israelitischen Helden gebildet hätte — sondern weil es für besonders schimpflich galt, mit der eigenen Waffe erschlagen zu werden; sieh die Schlussbemerkung zu 1 Sam. 17, 51. ויהרגהו heisst es statt ויכהו, weil der Aegypter, nachdem ihm der Speer entrissen wurde, wehrlos war; vgl. zu Gen 34, 25.

23. Für משמעתו bringen LXX משמרתו zum Ausdruck, was wohl herzustellen sein wird.

24. Für בית lese man מִבֵּית, das an der Parallelstelle dafür steht, und das etliche Handschriften auch hier bieten.

29. Streiche בני, das aus dem Folgenden verdoppelt ist. Die hier genannte Ortschaft heisst sonst nirgends גבעת בני בנימין; vgl. 1 Sam. 13, 2. 15. 14, 16. Auch in den folgenden Versen sind manche der Namen verderbt, lassen sich aber zum Teil nach der Parallelstelle leicht verbessern, weshalb ich sie hier übergehe.

37. Das Kethib נֹשְׂאֵי ist das Richtige. Der Ausdruck bezieht sich auf נחרי und צלק. Die Massora vergass, dass Joab, von dem hier die Rede ist, nach 18, 15 nicht nur zwei, sondern nicht weniger als zehn Waffenträger hatte.

XXIV.

1. ויסף אף יהוה וגו׳, ist mit Bezug auf die 21, 1 genannte Hungersnot zu verstehen, die ebenfalls eine Kundgebung von JHVHs Zorn war. Was hier dem Zorn JHVHs zugeschrieben wird, wurde jedoch später anders aufgefasst; sieh zu 1 Chr. 21, 1.

2. Für שר ist höchst wahrscheinlich ואל שָׂרֵי zu lesen; vgl. V. 4 und 1 Chr. 21, 2.

3. Ueber ויוסף וגו׳ sieh zu Deut. 1, 11 und über den zweiten Halbvers zu Gen. 44, 7.

5. Für ויחנו בערוער ימין lese man mit Wellhausen nach LXX Luc. וַיָּחֵלּוּ מֵערוער ומן.

6. Für das unerklärliche תחתים חדשי ist teils mit Hitzig, teils mit Thenius הַחִתִּים קָדֵשָׁה zu lesen. Was für das unmögliche יען וסביב ursprünglich gestanden haben mag, lässt sich nicht mehr ermitteln.

10. Streiche כן, das in LXX Vat. fehlt. LXX Luc. hat כי hinter כן, doch spricht die Art, wie der von ויך לב וגו׳ abhängige Satz 1. Sam. 23, 6 eingeleitet ist, nicht dafür. Vb und 11a sind schon von der Massora durch zwei Piskas eingeschlossen, um an-

zudeuten, dass sie den Zusammenhang unterbrechen. Ganz besonders aber ist V. 11b hier unerträglich.

11. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Es scheint, dass hier etwas ausgefallen ist. Vgl. jedoch zu V. 14.

12. Weil JHVH nicht all die drei genannten Strafen verhängt, zieht Wellhausen נטה, das der Chronist für נוטל hat, diesem vor, wobei er ihm den Sinn gibt „ausbreitend zur Wahl vorlegen". Doch kann das fragliche Verbum den angeblichen Sinn nicht haben. Auch würde danach der zweite Halbvers überflüssig sein. Ich glaube, dass שלש hier nach Analogie von שלשה ימים = innerhalb dreier Tage — vgl. z. B. 20, 4 — so viel heissen kann wie: eines der drei, namentlich da בחר לך אחת מהם gleich darauf folgt. Bei dieser Fassung des Zahlworts verträgt sich נוטל damit sehr gut.

13. Für שבע hat der Chronist שלש, und dieses ist auch hier herzustellen. Ueber die absteigende Ordnung der Zeitangabe sieh zu Gen. 22, 4. An צריך ist trotz des darauf folgenden והוא רדפך nichts zu ändern. Andere lesen צָרֶךָ, allein von dem so häufigen Substantiv צר findet sich der Sing. mit Suff. nur Hi. 16, 9, wo aber wie dort gezeigt werden soll, der Text beschädigt ist. Die Synallage ist hier, wie auch sonst nicht selten, unterlassen.

14. Sieh zu V. 11. Es ist nun leicht möglich, dass die Worte ויקם דוד בבקר, die dort ganz abgerissen da stehen, ursprünglich diesen Vers anfingen. In diesem Zusammenhang würde jener Satz einen befriedigenden Sinn geben. David hätte sich danach über Nacht Zeit genommen zur Ueberlegung und erst am folgenden Morgen dem Propheten den Bescheid gegeben. Im zweiten Halbvers geben LXX ביד durch εἰς χεῖρας wieder, und das wird von allen christlichen Erklärern, denen die LXX die höchste Autorität ist, ohne Bedenken angenommen. Allein „einem in die Hand fallen" ist keine hebräische Sprechweise; sieh zu Pr. 6, 3. נפלה נא ביד יהוה heisst einfach: wir wollen nur durch die Hand JHVHs fallen; vgl. 21, 22. Der Schlusssatz mit seinem אל auf נפלה נא וגו׳ folgend, will verstanden sein. Diese beiden Sätze zusammen drücken die Wahl aus, denn der Sinn ist der: wir wollen lieber durch die Hand JHVHs fallen etc. als durch Menschenhand. Ueber diesen Gebrauch von אל vgl. Pr. 8, 10 ואל כסף = lieber als Silber. Ebenso wird diese Negation gebraucht in der Sprache der Mischna. So lautet z. B. ein Ausspruch des Rabbi Akiba עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות = lebe am Sabbat

so wie am Wochentag lieber als dass du dir von Anderen etwas musst geben lassen*); vgl. Pesachim 112a.

15, Hier findet sich in LXX am Anfang ein Plus, darunter ויבחר לו דוד את הדבר, das aber keineswegs auf hebräischen Text zurückgeht. Davids Wahl ist in V. 14 vollkommen ausgedrückt, denn von den genannten drei Uebeln kommt nur die Pest direkt durch JHVH, da eine Hungersnot auch durch Belagerung der Städte und Verheerung der Saaten durch Feinde herbeigeführt werden kann. Auch haben LXX nach dem obengenannten Zusatz noch והימים ימי קציר חטים, welche Angabe namentlich hier, wo in V. 20, im Unterschied von 1 Chr. 21, 20, der Satz וארונה דש חטים fehlt, keinen Zweck haben kann. Das Seltsamste ist, dass LXX diese Angabe über die Weizenernte hier hat und dort nicht. — Für עת מועד ist עלות המנחה zu lesen und darüber 1 K. 18, 36 und 2 K. 3, 20 zu vergleichen.

16. Der erste Satz, in dem das Suff. in ידו auf das folgende המלאך geht, ist nicht gut klassich, denn in der klassischen Sprache kann ein Suff. nur auf etwas Vorhergehendes sich beziehen; sieh zu V. 17.

17. ואלה הצאן kann korrekter Weise nur heissen „dies aber sind die Schafe, nicht jedoch „diese Schafe aber". Für ואלה ist entschieden וְאִלּוּ zu lesen. ואלו הצאן ist = die Schafe dagegen; vgl. Esther 7, 4 und Eccl. 6, 6. Es ist dies eine sehr späte Partikel, doch ist sie für unsere Erzählung keineswegs zu spät; vgl. zu V. 16. Die Angabe der Wörterbücher, dass אלו „wenn" heisst, ist falsch. Diese letztere Bedeutung hat die fragliche Partikel auch in der Sprache der Mischna nicht. Die Etymologie des Wortes ist dunkel.

---

*) Das und nichts anderes ist der Sinn obigen Spruchs. Vor mehrern Jahren berief sich ein freisinniger Rabbiner in Amerika, der das Arbeiten am Sabbat gestatten wollte, wo ökonomische Verhältnisse dazu zwingen, auf diesen Spruch. Akiba aber hat das keineswegs gemeint, wie das Suffix an שבתך zeigt. Denn dieses Suffix bringt den Ausdruck in Gegensatz zu dem biblischen שבת ליהוה. Der Sabbat ist ein von der Religion geforderter Ruhetag. Als solcher ist er Gottes Sabbat, an dem man ebensowenig rütteln darf, wie an einem Gute sich vergreifen, das Gott geweiht ist. Der Sabbat hat aber auch einen andern Aspekt, der, streng genommen, mit seinem religiösen Charakter nichts zu tun hat. Der Sabbat ist nämlich auch ein Feiertag, ein Tag der Erholung an dem man, wie an einem bürgerlichen Festtag sich eine bessere Mahlzeit gönnt und sich besser kleidet; und insofern ist der Sabbat dessen, der ihn hält, und darum soll er, wenn ihm seine Mittel es nicht gestatten, den Tag in dieser Weise auszuzeichnen, solche Auszeichnung lieber unterlassen als sie durch die Annahme von Gaben zustande bringen.

23. Im ersten Halbvers vermutet Wellhausen עבד אדני für ארונה. Möglich, dass er Recht hat; nötig ist jedoch diese Emendation nicht. Denn המלך kann Vokativ sein und der Name des Redenden in einer Anrede an den König für „ich" stehen; vgl. 7, 20. יהוה אלהיך ירצך ist nicht Wunsch, sondern Beruhigung. David hatte beim Anerbieten eine Gebärde der Ablehnung gemacht, weil er sich scheute JHVH etwas zu weihen, das er selber zum Geschenk erhalten hätte, und diese Scheu sucht der Jebusiter dem König auszureden; sieh die folgende Bemerkung.

24. Dieser Vers bildet die Hauptsache in unserer ganzen Erzählung, deren Zweck es ist, zu zeigen, dass das Grundstück, worauf später der Tempel stand ehrlich erworben wurde und nicht auf dem Wege der Eroberung oder schenkweise in den Besitz Davids gelangte; sieh zu Gen. 23, 13. Ueber die Abweichung des hier als Kaufpreis genannten Betrags von der diesbezüglichen Angabe in 1 Chr. 21, 25 sieh zu Gen. 23, 16.

RANDGLOSSEN

ZUR

HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

VON

ARNOLD B. EHRLICH

VIERTER BAND

JESAIA, JEREMIA

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1912

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Auguststr. 69.

JESAIA.

I.

1. אשר bezieht sich nicht auf חזון, sondern auf ישעיהו, und חזה ist absolut gebraucht. Der Sinn des Relativsatzes ist danach wie folgt: der Gesichte sah, das heisst, der als Prophet wirkte, und dessen Prophezeiungen Juda und Jerusalem zum Gegenstand hatten; sieh Micha 1, 1, wo die nota relat. keine andere Beziehung haben kann, und vgl. auch Jer. 26, 18. An letzterer Stelle ist נבא statt חזה gebraucht, aber letzteres Verbum ist hier vorgezogen, weil ersteres in unserem Buche selbst nirgends vorkommt. בימי עזיהו beschränkt sich freilich nach 6, 1 auf das Todesjahr Usias; aber dennoch, da Jesaia im vierzehnten Regierungsjahr Hiskias noch am Leben war, vgl. 38, 5, so hat er nach 2 K. 15, 33. 16, 2 und 18, 2 mindestens siebenundvierzig Jahre als Prophet gewirkt. Nach Dillmann schrieb Jesaia selber diese Ueberschrift, und er ist auch der Meinung, dass sie nur für das erste Kapitel gelten will, nicht für das ganze Buch. Beides ist jedoch falsch. Kein alttestamentlicher Schriftsteller versah sein Werk mit einer Ueberschrift. Das sieht man bei näherer Betrachtung an den Psalmen. In diesem besonderen Falle ist die Herrührung der Ueberschrift von dem Autor selbst geradezu unmöglich, weil Jesaia selber den terminus ad quem in der Dauer seines Wirkens als Prophet nicht gut angeben konnte. Das konnte nur jemand tun, der nach dem Propheten lebte und schrieb. Jesaia selber würde auch Jothams Vater עזריהו genannt haben, nicht עזיהו. Denn letzteres ist der Name dieses Königs in späterer Zeit. Wenn diese Ueberschrift aber vom Sammler oder Redaktor stammt, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, dass sie für die ganze Sammlung dienen will. Dafür spricht auch die Wahl von חזון statt חזיון. Denn gut klassisch wird חזון nur kollektivisch gebraucht, während חזיון eine einzelne Vision bezeichnet.

2. Ueber die Anrufung von Himmel und Erde als Zeugen sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5. גדלתי und רוממתי bezeichnen beide zusammen im Bilde nur die fortschreitende Erziehung der Kinder durch sämtliche Entwickelungsstufen, vgl. 23, 4, und darum ist hier bei der Sache nicht an besondere politische Macht und Grösse zu denken, sondern nur an die vollkommene Erziehung Israels zur Nation. Während חָטָא schlechtes Handeln im allgemeinen heisst, bezeichnet פָּשַׁע speziell das tadelhafte Betragen einer höher gestellten oder einer solchen Person gegenüber, der das Subjekt irgendwie verpflichtet ist. Am häufigsten wird daher פשע mit Bezug auf schlechtes Betragen gegen JHVH gebraucht.

3. ידע heisst hier beidemal nicht das Objekt bloss kennen, sondern auch wissen, wie man ihm begegnen und sich gegen es betragen muss. Ueber diesen Gebrauch des Verbums sieh zu Deut. 2, 7. Im ersten Gliede spricht man vielleicht besser יֵדַע für יָדַע. Im zweiten aber ist אֵבוּס entschieden falsch vokalisiert. Denn abgesehen davon, dass bei diesem Nomen, wenn ein Suff. herantritt, der erste Vokal wegfällt, vgl. Hi. 39, 9, und dass er darum im st. constr. sich schwerlich halten kann, bleibt ja im Folgenden das Objekt dasselbe, während aber JHVH Israels Krippe nicht genannt werden kann. Es ist dafür אָבוּס zu sprechen und 1 K. 5, 3 und Pr. 15, 17 zu vergleichen. Danach ist בעליו Objekt, während das Partizip pass. das Subjekt beschreibt. Am Schlusse ist לא התבונן = hat nicht kennen zu lernen gesucht. Der Nebenbegriff des Suchens und Strebens kommt durch die Form des Hithpol. zum Ausdruck; sieh K. zu Ps. 91, 1.

4. הוי, das nur in prophetischen Reden und nirgends in der eigentlichen Poesie vorkommt, ist, genau genommen, Rufpartikel; vgl. Kimchi. Die Färbung, die diese Partikel dem Rufe gibt, kann sich sehr verschieden gestalten, aber so viel wie „wehe!“ ist sie niemals. Sämtliche Beispiele von der Konstruktion der fraglichen Partikel mit folgender Präposition, אל, על oder ל, sind zweifelhaft; sieh zu Jer. 48, 1. 50, 27. Ez. 13, 3. 18. כבד עון, wenn es richtig überliefert ist, heisst nicht schuldbeladen, wie man den Ausdruck gemeinhin wiedergibt, sondern von vieler Schuld, eigentlich reich an Schuld; vgl. Gen. 13, 2, nur dass dort wegen מאד die Bezeichnung der nähern Beziehung durch ב statt des Genitivs sich empfahl. Doch will mir scheinen, dass der ursprüngliche Text מַכְבִּיד für כבד las, und dass letzteres durch Haplographie des Mem entstanden ist. מכביד עון wäre = Schuld häufend; vgl. besonders Hab. 2, 6. זרע מרעים

heisst unnatürliche Brut, das ist Kinder, die unnatürlich handeln, und man hat dabei an den unmittelbar vorher angestellten Vergleich zwischen Israel und dem Ochsen und dem Esel zu denken. Der Prophet nennt also das Israel seiner Zeit JHVHs unnatürliche, aus der Art geschlagene Kinder. Ueber die Bedeutung von מרעים sieh zu Gen. 19, 7. Das Partizip ist hier also adjektivisch gebraucht und steht in gleichem Casus mit זרע, das es näher beschreibt. Ueber die Konstruktion dieses Substantivs mit dem Pl. vgl. z. B. Jer. 30, 10. Der zweite Halbvers enthält drei Relativsätze, in deren jedem das Verbum in der dritten Person ist, weil das Subjekt dazu aus dem vorherg. Vokativ הוי גוי וגו' zu entnehmen ist. Denn in einer semitischen Sprache ist der Vokativ die dritte Person, nicht die zweite; darum muss in einem Relativsatz, der auf einen Vokativ sich bezieht, das Verbum ebenfalls in der dritten Person sein. Die direkte Anrede fängt erst mit V. 5 an. Füs נָזֹרוּ ist zu sprechen נָזְרוּ, als Kal von נזר; vgl. Ibn Esra, nur dass dieser die Aussprache des Wortes nicht ändert. Ibn Esra vergleicht Jona 1, 13 יָכֹלוּ, vergisst aber, dass letzteres Pausalform ist. Auch sind Verba nach der Grundform קָטֵל im Perf. in der Regel intransitiv, während hier der Parallelismus ein transitives Verbum fordert. נָזְרוּ אחור ist = sie haben ihn — JHVH — hinter sich geschoben oder hintangesetzt, das heisst, ihn missachtet. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die häufige Wendung השליך אחרי גו.

5. Der erste Halbvers ist nicht leicht zu erklären. על מה im Sinne von „warum?“ ist zu spät für unsern Propheten. Auch schliesst sich danach das Sätzchen תוסיפו סרה nicht recht an. Duhm übersetzt על מה תכו עוד worauf wollt ihr noch geschlagen werden? Der Prophet, meint Duhm, denkt sich das Volk als einen Körper, der überall von Schlägen getroffen ist, sodass JHVH keine Stelle findet, auf die er noch schlagen könnte, ohne ihn ganz zu zerschlagen. Diese Fassung ist aber unlogisch, indem sie voraussetzt, dass ein Körperteil, auf den man einmal geschlagen hat, nicht wieder geschlagen werden kann. Am sichersten liest man כל für על und fasst כל מה im Sinne des arab. كُلَّمَا = so oft; vgl. zu 19, 17. Danach wäre der Sinn: so oft ihr geschlagen werdet, setzt ihr den Abfall fort, oder je mehr ihr geschlagen werdet, desto weiter geht ihr in euerem Abfall. Dieses Betragen macht natürlich weiteres Schlagen nötig; daher die darauf folgende Beschreibung des überaus kranken Zustandes des Volkes oder des Staates. כל ראש ist = das

Haupt ganz und gar, und ähnlich ist auch כל לב zu verstehen; vgl. zu Num. 31, 51. Kopf und Herz sind als die wichtigsten Körperteile besonders hervorgehoben.

6. Für בו ist בָּם zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Mem wegen des Folgenden irrtümlich wegfiel. Duhm, der mit allen Neuern בו beibehält, nimmt an, dass Jesaia dabei an den Körper dachte. Allein das wäre בִּבְשָׂרָם; vgl. Ps. 38, 8. An מכה ist nichts zu ändern; sieh zu Lev. 26, 36. Das grammatische Subjekt zu זרו und חבשו ist das Volk, vgl. mit Bezug auf letzteres Verbum Hos. 6, 1. Das logische oder aktive Subjekt aber ist JHVH. Er, der die Wunden geschlagen, hat nichts für ihre Heilung getan, weil die Geschlagenen sich nicht gebessert hatten; vgl. V. 5a.

7. אדמתכם לנגדכם bildet nicht einen vollständigen Satz, sondern אדמתכם ist das Hauptsubjekt (مبتدأ) zum zusammengesetzten Satze und לנגדכם adverbiale Bestimmung zu אכלים. Danach ist der Sinn: euer Land — Fremde verzehren es vor eueren Augen. ושממה auf אדמתכם beziehen, wie allgemein geschieht, ist ungrammatisch, gleichviel wie man אדמתכם לנגדכם fasst. Für ושממה ist ohne Zweifel וְשָׂמוּהָ zu lesen, das zweite זרים dagegen ungeändert zu lassen. Dann teilt dieser Satz das Subjekt mit dem vorherg. Satze, und sein Sinn ist: und sie — die Fremden — verfahren mit den Aeckern, wie wenn sie bereits in ihren Besitz übergegangen wären. Zur Ausdrucksweise vgl. Jer. 6, 12 und besonders Thr. 5, 2.

8. Mit כעיר נצורה ist hier nichts anzufangen. Man hat dafür zu lesen כַּעֲבֹר בָּצִיר. Zion ist so öde geblieben wie die Hütte im Weinberge, wie die Nachthütte des Wächters im Gurkenfeld, wenn die Weinlese vorüber ist. Der Ausdruck der adverbialen Bestimmung richtet sich nach dem gewichtigern כסכה בכרם. Ueber den Gebrauch von עבר mit Bezug auf Zeit und Saison vgl. Jer. 8, 20 und Ct. 2, 11. Unter Zion ist hier aber nicht bloss Jerusalem, sondern das ganze Reich zu verstehen. Dieses ist so öde, wie die Wächterhütte, wenn es auf dem Felde nichts mehr zu hüten gibt.

9. כמעט ist mit andern in der Aussprache כִּמְעַט zum Folgenden zu ziehen, aber keineswegs nach LXX und den von ihr abhängigen Versionen zu streichen, wie man neuerdings tun will. Die Bezeichnungen קציני סדם und עם עמרה wurden durch das unmittelbar Vorhergehende eingegeben, wie denn in den Schriften der ältern Propheten auch sonst zuweilen in zwei aufeinander folgenden Versen ein Ausdruck in ähnlicher Weise den andern gibt; vgl. z. B. Hos.

8, 7. 8. 10, 8. 9. Ernst, als würde Jerusalem in einer bestimmten Hinsicht mit Sodom und Gomorrha verglichen, sind die genannten Bezeichnungen nicht gemeint. Am allerwenigsten hat man dabei mit Duhm an „das fast gleiche Schicksal“ zu denken. Denn die Ausdrücke wollen offenbar Schimpfnamen sein, das Schicksal aber, wenn es noch so elend ist, kann einem nicht zum Schimpfe gereichen, besonders vom Standpunkt des Alten Testaments.

11. Im Unterschied von אילים und כרים findet sich כבשים sonst nirgends zusammen mit עתודים. Aus diesem Grunde wird man wohl וכבשים nach LXX zu streichen haben. Dann nennt dieses Glied ebenso wie das vorhergehende nur zwei Tiergattungen.

12. Für לֵרָאוֹת ist, da blosses פני präpositionale Bedeutung nicht haben kann, entschieden לִרְאוֹת zu vokalisieren. Dafür spricht auch Pea 1, 1 ראיון, welches Substantiv, wie man es auch punktieren mag, keine passive Bedeutung haben kann.

Hier folgt Duhm der LXX, die רמס חצרי mit dem Folgenden verbindet, und er begründet dieses Verfahren, indem er sagt, „denn wie hätte der Prophet מידכם mit רמס verbinden können: von der Hand fordern, dass die Füsse zertreten?“ Dies würde aber kein Argument sein, selbst wenn es feststünde, dass מידכם hier das Ursprüngliche sei; denn solche Inkonzinnität zeigt sich in der hebräischen Phraseologie auch sonst. So sagte man z. B. von der Hand des Schwertes retten, Hi. 5, 20, und übel riechen in jemandes Augen, Ex. 25, 21.*) Allein מידכם ist hier unmöglich richtig überliefert, denn die Wendung בקש מיד פ' kann hebräisch nur heissen, einen für etwas verantwortlich halten oder dafür zur Rechenschaft ziehen, vgl. Gen. 31, 39. 43, 9. 1 Sam. 20, 16. Ez. 3, 18. 20. 33, 8, und dieses passt in unsern Zusammenhang nicht. Für מידכם ist daher unbedingt מֵאִתְּכֶם zu lesen. Bei dieser Lesart dürfte aber niemand gegen die Verbindung von רמס חצרי mit dem Vorherg. etwas einzuwenden haben. רמס birgt in sich den Nebenbegriff der Verächtlichkeit des Subjekts wegen der unerwünschten Handlung.

---

*) Dergleichen Erscheinungen erklären sich daraus, dass in einer solchen stehenden Redensart, wo sich ein Verbum mit einem Substantiv zu einer Phrase verbindet, letzteres eigentlich seine selbständige Bedeutung aufgibt und nur dazu dient, dem Begriff des Verbums eine gewisse Färbung zu geben. Nur so wird es begreiflich, wie z. B. 2 Sam. 16, 11 נבאשת so viel sein kann wie נבאש ריחך. Solche Beispiele gibt es aber mehrere.

13. Die Worte היא לי scheinen mir nicht ursprünglich. Wenn man diese Worte streicht, bildet קטרת תועבה ein weiteres Objekt zu הביא. Im zweiten Halbvers dagegen ist der Text in Ordnung, nur will אוכל sowohl als die Konstruktion des Ganzen verstanden sein. Es ist nämlich חדש ושבת Zeitangabe zu קרא מקרא, und letzteres bildet das Hauptsubjekt des zusammengesetzten Satzes, während der Rest des Verses Prädikat ist. יכל wieder ist hier speziell vom Ertragen von Gegensätzen gebraucht; vgl. zu Jer. 3, 5. Danach ist der Sinn von Vb, freier wiedergegeben, der: am Neumond und Sabbat Gottesdienst mit Verlesung abhalten — bei Frevel Festlichkeit ertrage ich nicht. Ueber קרא מקרא sieh zu Ex. 12, 16 und Lev. 23, 1. עצרה ist offenbar mit dem spätern עצרת gleichbedeutend. Nach der Bemerkung zu Ri. 13, 15 ist die eigentliche Bedeutung dieser Nomina Beschenkung, speziell Beschenkung JHVHs bei dem Tempelbesuch.

14. שנאה נפשי ist hier nicht mehr als שנאתי; vgl. im Lat. den ähnlichen Gebrauch des sinnverwandten „animus“ bei Verben der Affekte. Will man jedoch das Substantiv zum Ausdruck bringen, so sollte die Wiedergabe lauten „sind mir in der Seele verhasst.“ Doch würde dies, wie gesagt, mehr ausdrücken als der Prophet hier sagen wollte. נלאתי נשא ist = ich kann es bei dem besten Willen nicht ertragen; sieh zu Gen. 19, 11.

15. כי תרבו תפלה heisst nicht wenn ihr lange auf einmal betet, denn die israelitischen Gebete waren äusserst kurz; vgl. das Gebet Moses Num. 12, 13. Der Sinn ist entweder „wenn ihr noch so inbrünstig betet“, vgl. bei Homer πολλὰ εὔχεσθαι, oder, was ich für wahrscheinlicher halte, „wenn ihr auch wiederholentlich betet.“ Denn man glaubte allgemein, JHVH müsse erhören, wenn man ihm beständig in den Ohren liegt; sieh zu Ri. 10, 16. Darum sagt JHVH in seinem höchsten Zorn hier, dass er sich diesmal auch durch öfteres Beten nicht wird erweichen lassen. דמים ist nicht wörtlich zu verstehen. Denn wohl malen die Propheten ihr Volk in der Regel viel schwärzer, als es in Wirklichkeit war, aber der gesamten Gemeinde Mordtaten zuschreiben wäre doch wohl eine ungeheuere Uebertreibung. דמים bezeichnet in diesem Zusammenhang nichts mehr als grosses, himmelschreiendes Unrecht; vgl. zu Hi. 16, 18.

16. Wenn sich der Frevler durch Genugtuung an den, gegen den er gefrevelt, rein gewaschen hat, entzieht sich sein Frevel den

Blicken JHVHs, sodass er ihn nicht mehr ansieht; vgl. Ez. 33, 15. 16. חדלו הרע ist zum Folgenden zu ziehen.

17. דרשו משפט heisst, Kümmert euch um Recht. Ueber diese Bedeutung von דרש vgl. 62, 12 und besonders Deut. 11, 12. חמוץ bezeichnet eigentlich einen Verhungernden, vgl. arab. خميص = mit eingefallenem Leibe, dann einen schwachen Menschen im allgemeinen. Danach muss aber אשרו im Sinne von „stärken“ gefasst werden; sieh zu Hos. 14, 9. Den Schwachen stärken ist so viel wie ihm eine Macht sein.

18. Das hier beginnende Stück hängt mit dem Vorhergehenden nicht zusammen, sondern enthält das Hauptsächliche einer Rede, die Jesaia bei einer andern Gelegenheit gehalten hat. נוכחה ist nicht reziprok, sondern reflexiv zu fassen und der Sinn des Satzes der: kommt, wir wollen beide eine Lehre uns nehmen. Durch die Vergangenheit sollen beide, JHVH und Israel, sich belehren lassen und einsehen, dass bis dahin, das heisst, bis zur Zeit dieser Rede, das Verfahren beider gegeneinander nicht zum Ziele geführt hat. Israel war zu schlecht und JHVH zu streng, zu unerbittlich gewesen. Daher der gegenwärtige unglückliche Zustand Israels als Strafe für seine Sünden. Von nun an soll es anders werden. JHVH will minder streng sein und die vergangenen Sünden seines Volkes vergessen und vergeben, aber Israel muss sich von jetzt ab bessern und gehorchen. Das erste יהיו und יאדימו haben Präsensbedeutung, während die beiden andern Imperf. im Sinne des Futurums zu verstehen sind. Ueber שנים sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 38, 28. Danach kommt aber bei שלג seine Farbe nicht an sich, sondern nur insofern in Betracht, als sie von der von שנים verschieden ist. „Weiss“ ist also hier gleichbedeutend mit „nicht rot“ oder heisst geradezu farbenlos, und der Sinn des Ganzen ist für uns der: wenn auch euere bisherigen Sünden so in die Augen fallen, wie wenn sie karmesin- oder scharlachrot gekennzeichnet wären, sollen sie dennoch von mir völlig unbeachtet bleiben. Dass der Prophet sich die Sünde rot dachte, etwa wie wir sie uns schwarz denken, und die Unschuld weiss, ist nicht wahr. JHVH verspricht demnach hier volle Vergebung, fordert aber dafür von Israel Gehorsam von nun ab.

19. אבה kommt nur noch Hi. 39, 9 ohne Negation vor, sonst ist dieses Verbum überall verneint, und das nahe an dreissigmal; sieh zu Gen. 24, 5 (3).

20. Für תְּאֻכְּלוּ spricht Duhm תֹּאכֵלוּ und fasst dieses im Sinne von „ihr sollt kosten", doch ist dieser bildliche Gebrauch von אכל nur dann gestattet, wenn das Objekt wirklich einen Genuss gewährt und darum dem Subjekt die Handlung erwünscht ist — vgl. z. B. die Ausdrucksweise in 3, 10b gegen 3, 11b — nicht aber bei so etwas wie חרב; sieh zu Pr. 18, 21. Im zweiten Halbvers bringt LXX unmittelbar vor מלאתי משפט: ציון zum Ausdruck, doch ist dieses nicht ursprünglich. Wovon die Rede ist, geht aus V. a genugsam hervor. Auch in dem ähnlichen Ausruf Thr. 1, 1 wird Jerusalem mit Namen nicht genannt. ועתה מרצחים ist ein späterer Zusatz, der auf Missverständnis von דמים in V. 15 beruht; sieh die Bemerkung dazu.

22. Im letzten Gliede ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, זְהָבֵךְ für סבאך zu lesen und בַּבְּדִילִים für במים; vgl. V. 25. Der Satz heisst danach: dein Gold ist vermischt, eigentlich verschmelzt, mit Blei. Ueber מהול vgl. arab. مُهْل geschmolzenes Erz. Die Fassung dieses Ausdrucks im Sinne von „castrare vinum" ist schon deshalb falsch, weil die alten Israeliten den Wein nie anders als mit Wasser vermischt tranken; vgl. den Gebrauch von מסך mit Bezug auf Wein. סֹבֶא wieder würde nicht dem neutralen „Trank" gleichkommen, sondern dem garstigen „Gesöff", und dieses passt hier nicht.

23. Für das sonst nicht vorkommende שלמנים hatte der Text ursprünglich vielleicht שִׁלְּמִים; vgl. 34, 8 und Micha 7, 3.

24. Für אֲבִיר ist höchst wahrscheinlich אַבִּיר zu sprechen. אנחם ist = ich will Genugtuung haben. נחם, wie es hier gebraucht ist, ist gutturale Aussprache für נקם; sieh zu Gen. 27, 42 und Ri. 2, 18.

25. Die Redensart השיב ידו על heisst nicht seine Hand wider einen wenden, sondern sich mit einer Person oder Sache zu deren Ungunsten gründlich und wiederholentlich beschäftigen. Für כבור ist entschieden בַּכּוּר zu lesen, was auch schon andere vermutet haben. Gewöhnlich fasst man dieses בר als gleichbedeutend mit בֹּרִית, aber der so benannte Artikel kam wohl bei der Wäsche in Anwendung, aber nicht beim Schmelzen der Metalle.

26. Der Ausdruck יקרא לך ist hier sichtlich so viel wie: du wirst den Namen verdienen. Ueber die Konstruktion von קרא vgl. zu Gen. 1, 5.

27. שביה könnte nach 59, 20 nur heissen „die sich von ihr abwenden oder sie lassen", nicht aber ihre Bekehrten, wie der

Ausdruck gewöhnlich wiedergegeben wird. Aus diesem Grunde ändern manche Erklärer ושביה in וְיֹשְׁבֶיהָ. Mir aber scheint, dass der Text ursprünglich וירושלים dafür las.

29. Für חמדתם liest man vielleicht besser חֲמַדְתֶּם, dagegen scheint mir die Aenderung von יבשו in תבשו zu gewagt. Uebrigens kann der Text hier zur Not auch ganz so bleiben, wie er ist, da der Wechsel der Person in den Reden der Propheten auch sonst sehr häufig ist. Solcher Wechsel scheint sogar als Eleganz gegolten zu haben.

30. Für עָלֶהָ bieten sehr viele Handschriften עליה, doch ist der Pl. von עלה sehr spät, aber dessen Sing. in kollektivischem Sinne gut klassisch.

31. Für das unpassende הֶחָסֹן lese man הַחֹסֶן oder besser חֹסֶן ohne Artikel, da He aus dem Vorherg. verdoppelt sein mag. An ופעלו dagegen ist nichts zu ändern. Das Wort steht aber nicht für וּפָעֳלוֹ, wie allgemein angenommen wird, sondern es steckt darin das Partizip. Der Sinn des Satzes ist demnach: und der Schatz wird zu Werg und der ihn angelegt hat, zum Funken werden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Pr. 21, 6. Lagarde, der החסן in הַחֹסֶן ändert und die Angabe der Wörterbücher, dass בעל mit Suff. promiscue בַּעֲלוֹ und בְּעָלָיו lautet, für bare Münze nimmt, ändert hier auch ופעלו in וּבַעֲלוֹ. In Wirklichkeit aber bleibt בעל nur in der Bedeutung „Gatte“ mit Suff. im Sing., sonst wird dieses Substantiv beim Herantreten eines Suff. ohne Ausnahme im Pl. gebraucht; vgl. Deut. 24, 4. 2 Sam. 11, 26. Hos. 2, 18. Pr. 12, 4. 31, 11. 23. 28 gegen Ex. 21, 29. Pr. 1, 19. Hi. 31, 39. Eccl. 7, 12 und viele andere Stellen. Dass aber von einem Gatten hier die Rede nicht sein kann, braucht nicht erst gesagt zu werden.*) ואין מכבה heisst nicht „ohne dass jemand löscht“, sondern „ohne dass man zu löschen vermag“. Diesen Sinn hat אין in Verbindung mit dem Partizip sehr oft.

II.

1. דבר bedeutet hier nicht Wort, sondern Sache, das heisst nach dem Zusammenhang, Zustand der Dinge. Zu ersterer Bedeutung passt חזה nicht; sieh zu Micha 1, 1. Die folgende Prophezeiung ist auch nicht in Form einer Rede JHVHs gehalten, sondern ist rein Beschreibung der Dinge, die in der Zukunft kommen sollen.

*) Es ist charakteristisch, dass Duhm, der wider Lagarde heftig polemisiert, hier obigen Beweis gegen dessen unglückliche Konjektur nicht beizubringen weiss. Daran sind eben unsere Wörterbücher schuld.

2. אחרית הימים heisst nichts mehr als die ferne Zukunft und hat keine eschatologische Bedeutung; vgl. zu Deut. 4, 30. Bei Berg und Höhen ist hier an Kultusstätten zu denken, die man in der Regel auf Anhöhen errichtete. ראש ist nicht von dem höchsten Punkt einer Höhe zu verstehen, sondern von der Stellung an der Spitze einer Reihe. JHVHs Heiligtum wird als Muster für alle Kultusstätten der Heiden gelten. Der zweite Halbvers heisst, und alle Völker werden ihn mit Freuden begrüssen, eigentlich werden bei dessen Anblick oder beim Gedanken an ihn im Gesichte aufleuchten. Eine Bewegung drückt das Verbum נהר im A. T. nirgends aus. An dieser Stelle ist die von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung schon deshalb nicht richtig, weil von dem Hinziehen nach dem Heiligtum JHVHs erst im folgenden Verse die Rede ist.

3. רבים heisst hier und im folg. Verse nicht „viele“, sondern „grosse“. Der Sinn von מציון תצא תורה scheint mir zu sein: über Zion hinaus wird die Lehre gehen, das heisst, sie wird sich nicht auf dessen Bewohner beschränken. Aehnlich ist auch der Schlusssatz zu verstehen. Nur dieses passt als Motivierung des Vorhergehenden. Diese Begründung gibt aber der Prophet selber, nicht die fremden Völker in ihrer Rede.

4. נשא heisst nicht heben, sondern **ergreifen**. Gegen jemand das Schwert heben ist keine hebräische Sprechweise. In einem etwas ähnlichen Sinne heisst es übrigens Ex. 20, 25 חרבך הנפת, nicht חרבך נשאת.

5. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, diesen Vers als spätern Einschub anzusehen (gegen Duhm).

6. בית יעקב fasst Targum richtig als Vokativ, und עמך hat man mit Rabbi Mose Hakkohen bei Ibn Esra in prägnantem Sinne zu verstehen, nämlich im Sinne von „dein Volkstum“, „deine nationalen Sitten und Gebräuche.“ Manche Erklärer folgen der LXX, die נטש את עמו für נטשתה עמך zum Ausdruck bringt. Andere belassen den Text wie er ist, fassen aber wie jene בית יעקב als Apposition zu עמך und das Ganze als Anrede an JHVH. Beides ist jedoch falsch. Erstens, weil danach jeder Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden fehlt, und zweitens, weil dazu der in V. 7 beschriebene Zustand nicht passt; denn wenn Israel von JHVH verlassen oder verstossen wird, ist sein Land nicht voll von Gold und Silber, sondern verfällt in Elend und Armut. מקדם ist hoffnungslos verderbt. עננים kombiniert man am sichersten mit ענן Wolke, doch bezeichnet der Ausdruck nicht Regenzauberer, sondern Taschen-

spieler, Prestidigitateure. Denn עָנָן bezeichnet, wie schon in einem früheren Bande aegedeutet, keine Wolke, die Regen bringt, sondern eine leichte Wolke, welche die Sonne oder den Mond verhüllt. Danach bezeichnen עֹנֵן und מְעוֹנֵן einen Menschen, der die Augen des Zuschauers gegen den wirklichen Vorgang verblendet, also einen Gaukler. Für ובילדי ist entschieden וּבִילִדֵי zu sprechen. ילדי נכרים ist dichterisch = Dinge fremden Ursprungs. Der Sinn des Schlusssatzes ist danach: und von ausländischen Dingen haben sie so viel als sie wünschen. Hitzig liest וּבִידֵי für ובילדי und versteht den Satz vom Handschlag, allein dieser wird niemals anders als durch תקע כף ausgedrückt, abgesehen davon, dass man danach Kal von שׂפק statt Hiph. erwarten müsste.

7. קֵצֶה ist das einzig Richtige. Die Lesart קָצֶה beruht auf Verkennung der Form des erstern. Nach den Wörterbüchern stammt dieses Nomen von קָצָה ab, doch ist dies nicht wahr. Denn der Umstand, dass dasselbe immer nur mit vorhergehendem אין sich findet, wie hier, vgl. Nah. 2, 10. 3, 3. 9, zeigt, dass קֵצֶה mit unbetonter Ultima nichts ist als קֵץ mit der zu ĕ verkürzten Endung â, welche Endung in allen diesen Fällen nach unsern Begriffen den Genitiv bezeichnet; sieh zu Gen. 35, 19. Ueber die Verkürzung vgl. 1 Sam. 21, 2 נֹבֶה. Ein von קצה abgeleitetes Nomen würde auch die hier erforderliche Bedeutung nicht haben können; sieh zu Gen. 4, 3. קֵצֶה kann zur Not so viel sein wie קִצָּה, קָצֶה aber nicht.

10. בוא und הטמן sind beide Infinitive mit der Bedeutung des Gerundiums; vgl. zu 8, 16 und 1 K. 22, 30. Der Sinn ist danach: da wird es gelten, auf den Felsen zu klettern und sich in den Staub zu verkriechen.

11. Der erste Halbvers ist verderbt. Er lautete ursprünglich ganz so wie V. 17a. עיני גבהות ist unhebräisch. רום ist st. constr. von רוֹם. Ein Substantiv, das im st. absol. רום lautete, gibt es nicht; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 24, 10. Aus V. b als Gegensatz zu V. a geht hervor, dass שגב eigentlich bedeutet hoch sein. Daraus entstehen erst die Begriffe „unzugänglich sein", „unerreichbar sein" und endlich „unbegreiflich sein".

12. שפל wäre Gegensatz zu נשא, aber weder in V. a noch in den folgenden vier Versen sind Gegensätze genannt. Aus diesem Grunde hat man נשא ושפל in נָשִׂיא וְשֹׁפֵט zu ändern und auch das vorherg. גאה ורם persönlich zu fassen. שפט heisst hier nicht Richter, sondern, wie nicht selten auch sonst, Herrscher. Die darauf folgenden Bilder sprechen keineswegs gegen diese Fassung. Denn man

darf nicht vergessen, dass JHVH es ist, der hier verglichen wird. Darum kann der Vergleich nur mit etwas Persönlichem anfangen und erst nachher in sachliche Bilder auslaufen. Andere belassen נִשָּׂא und ändern ושפל in גָּבֹהַּ, ohne jedoch begreiflich zu machen, wie aus diesem jenes wurde. Dagegen kann ושפל sehr leicht für וישגב verschrieben sein.

13. Der Ausdruck הרמים והנשאים, der zu der nähern Bestimmung der Zedern durch הלבנון eigentlich nichts hinzufügt und dazu noch das erste Glied überladet, ist wohl nicht ursprünglich.

16. Tarsisschiffe sind Schiffe, die weite Seereisen machen und darum besonders stark gebaut sind. Auch diese Schiffe sind vor JHVHs Macht nicht sicher. Was שכיות bedeutet, lässt sich nicht sagen. Man hat dafür ספינות vorgeschlagen als Parallele zu אניות, doch passt dazu החמדה als Bestimmungswort nicht, und, was mehr ist, ספינה bezeichnet in der Sprache des A. T. nicht das Schiff schlechtweg; sieh zu Jona 1, 5.

17. לבדו ist nicht mit Bezug auf das Vorhergehende gesagt, sondern mit Bezug auf die אלילים, von denen im folg. Verse die Rede ist.

18. כָּלִיל könnte wohl adverbialisch gefasst werden, aber das Verbum müsste bei vorangehendem אלילים als Subjekt, im Pl. stehen. Auch kann יחלף nicht von der Vernichtung oder Beseitigung der Götzen verstanden werden; vgl. zu Pr. 31, 8. Aus diesen Gründen hat man כליל in כְּצֵל zu ändern und יחלף als einen auf dieses bezüglichen Relativsatz zu fassen. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: während JHVH an jenem Schreckenstag allein erhaben da steht, werden sich die Götzen wie der flüchtige Schatten nichtig erweisen. Ueber צל יחלף als Bezeichnung der Nichtigkeit vgl. Ps. 144, 4 צל עבר.

19. Ausser hier und V. 21 findet sich Kal von ערץ in der Bedeutung „Schrecken einflössen" sicher nur noch Ps. 10, 18, denn Jes. 47, 12 ist תערוצי zweifelhaft. In diesen sicheren Stellen ist das Verbum so gebraucht in Verbindung mit מן הארץ, wo es mit ארץ ein Wortspiel bildet. Dieser Gebrauch muss daher als poetische Lizenz angesehen werden; sieh zu Deut. 30, 3.

20. Für עָשׂוּ spricht Legarde עָשָׂיו, als repräsentiere Waw den dritten Radikal, was jedoch schwerlich richtig ist. Der Pl. des Verbums neben dem Sing. von לו erklärt sich zur Genüge daraus, dass אדם als Kollektivum bei dem, was darauf sich bezieht, jeden der beiden Numeri zulässt, ebenso wie bei einem nomen utriusque

generis das Genus in demselben Satzgefüge wechseln kann; sieh zu Gen. 32, 9. Was auf להשתחות folgt, ist ein aberwitziger späterer Zusatz. Es genügt vollkommen, wenn hier gesagt wird, dass die Menschen im Schrecken vor JHVH, dem wahren Gotte, ihre falschen Götter wegwerfen werden. Die uns vorliegende Zutat dazu schwächt nur den Gedanken. Etwas einem andern hinwerfen kann auch durch השליך nicht ausgedrückt werden. Das würde hebräisch durch עזב zum Ausdruck kommen.

21. Dieser Vers, der in LXX fehlt, ist zu streichen oder mindestens mit dem Folgenden zu verbinden, bei welcher Verbindung er einen halbwegs leidlichen Sinn gibt.

III.

1. Der zweite Halbvers wird neuerdings mit Unrecht verdächtigt oder geradezu als späterer Einschub erklärt. Durch die fraglichen Worte werden die gleich darauf aufgezählten Persönlichkeiten als solche bezeichnet, die für die politische Existenz des Volkes ebenso nötig sind, wie Speise und Trank für die physische Existenz des Individuums; sieh zu Sach. 9, 17. מִשְׁעַן ist trotz 2 Sam. 22, 19 und Ps. 18, 19 st. constr. des vorherg, מַשְׁעֵן; vgl. מַרְוֵה als st. constr. von מַרְוֶה und מִשְׁבַּר von מִשְׁבָּר. Ein Substantiv מִשְׁעָן gibt es in Wirklichkeit nicht. Ueber die Verbindung משען לחם vgl. das spätere und minder poetische מטה לחם, Lev. 26, 26 und Ez. 4, 16. 5, 16.

3. שר חמשים ist unmöglich richtig überliefert, und ebensowenig trifft die Aenderung von חמשים in חֻמשים zu, denn ein Kriegsoberster müsste nicht hier, sondern V. 2a genannt werden. Ursprünglich muss dafür etwas gestanden haben, das eine der Würde nach dem נשוא פנים verwandte Persönlichkeit bezeichnete, doch was, lässt sich nicht mehr ermitteln. Für חרשים aber hat man zweifellos חֳדָשִׁים zu lesen. חֲכַם הדשים bezeichnet einen Weisen, der die Zeichen der Neumonde zu deuten versteht; vgl. 47, 13. Daran schliesst sich נבון לחש recht gut an. Andere lesen וְחָכָם und streichen חרשים, ohne jedoch begreiflich zu machen, wie letzteres in den Text kam.

4. Für das widersinnige ותעלולים ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, ועוֹלְלִים zu lesen.

5. נִגַּשׂ kann seiner Form nach sowohl Piel als Niph. sein, doch findet sich ersteres von diesem Verbum sonst nirgends. Bei Niph. wieder ist die Konstruktion mit ב mindestens zweifelhaft. Mehrere Handschriften bieten וְנִגַּשׂ, aber dabei ist die Konstruktion hier noch weniger wahrscheinlich; vgl. zu Am. 9, 13. Am sichersten

spricht man וְנִגַּשׂ als Kal. Auch der Rhytmus fordert eine aktive Form dieses Verbums. רהב, mit ב konstruiert, heisst nicht bestürmen, sondern übermütig anfahren; vgl. LXX. Pr. 6, 3 ist der Text korrupt und kann darum nichts beweisen.

6. שמלה kann hier nicht das Ursprüngliche sein, da der Besitz einer שמלה als Empfehlung eines Mannes zum Herrscher zu lächerlich wäre, obgleich das Nichtbesitzen einer solchen V. 7 hinreichender Grund ist zur Ablehnung der Herrscherwürde. Denn die שמלה ist nicht ein Mantel, wie die Wörterbücher angeben, sondern ein grosses Tuch, das nachts als Bettlaken und tagsüber von den Aermern als Hülle gebraucht wurde; vgl. Ex. 22, 26 und Deut. 22, 17. Für שמלה ist לאמר zu lesen und über dieses in Verbindung mit חפש Jer. 37, 13 zu vergleichen. לכה ist danach Interjektion, eigentlich Imperat. von הלך.

7. Mit ישא kommt man hier nicht weit, und man hat dafür ישיב zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Beth durch Haplographie verloren ging, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. ישיב, zu dem פניו, mit Suff., das auf איש in V. 6 geht, zu supplizieren ist, heisst, er wird ihn abweisen, wird die angebotene Würde ablehnen; vgl. 1 K. 2, 17. 20. Ueber die Verkürzung der Phrase vgl. z. B. 1 Sam. 11, 2. 20, 16 כרת für כרת ברית und hier zu 1, 13. לא אהיה heisst nicht ich mag nicht sein, sondern ich kann nicht sein, und die Konjuktion in ובביתי ist begründend; vgl. Ex. 5, 23 ומאז. Jemand, sagt der Mann, in dessen Haus es an Brot und Kleidung mangelt, kann nicht herrschen. Wenn man nun erwägt, dass der Mann, dem die Herrschaft angeboten wird, ein Patrizier sein muss, so kann man sich bei der schrecklichen Armut seines Hauses von den allgemeinen ökonomischen Verhältnissen kaum eine Vorstellung machen.

8. Dieser Vers enthält nicht eine Drohung für die Zukunft, sondern er ist Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der Dinge, mit der Strafe für dessen Herbeiführung durch die Sünden des Volkes im Vorhergehenden und im Folgenden gedroht wird. Für למרות ist wohl לְמֹרוֹת und für עיני, das weder zum Verbum noch zum nomen rectum passt, פְּנֵי zu lesen. כבודו ist = seine Majestät. Das heisst aber mit Bezug auf JHVH in diesem Zusammenhang nichts mehr als seine Person; vgl. zu Ex. 16, 7.

9. Auch hier hat man פניהם in פִּיהֶם zu ändern. הכרת פיהם heisst ihr eigenes Geständnis, eigentlich die Anerkennung mit ihrem

eigenen Munde. Nur dazu passt הגידו als Parallele. לא כחדו bildet einen asyndetischen Umstandssatz; sieh zu Gen. 44, 4.

10. In diesem und dem folgenden Verse erblickt Duhm ein paar herzlich triviale und in unserem Zusammenhang unpassende Sprichwörter, die ein Leser an den Rand schrieb. Der Rand sei für die beiden Sentenzen etwas zu knapp gewesen, und daraus erkläre sich das sprachlich Mangelhafte in ihnen. Allein den Gedanken dieser Sentenzen hielten die Israeliten keineswegs für trivial, denn er ist im A. T. öfters wiederholt; vgl. 1 K. 8, 32. Jer. 17, 10. Pr. 10, 3. 15, 6. 21, 21. Ps. 35, 27. Hi. 34, 11 und viele andere Stellen. Unpassend aber sind diese Sentenzen nach dem vorherg. Ausruf durchaus nicht. Duhms Argument, dass die Guten gerade so gut wie die Schlechten unter der Missregierung und in der bevorstehenden Anarchie zu leiden haben, verschlägt nicht viel, denn diese Sentzen wollen hier auf das gesamte Volk als solches angewendet werden, nicht auf Individuen. Darauf deutet der Pl. יאכלו. Im ersten Halbvers bieten LXX einen offenbar zurechtgelegten Text. Die Neuern lesen אַשְׁרֵי für אמרו, doch ist dies nicht nötig. אמרו kann sehr gut heissen haltet dafür, gebt euch der Ansicht hin, und die Ansicht oder das Dafürhalten im Acc. stehen; vgl. K. zu Ps. 119, 57. Danach ist die Konstruktion hier wie Gen. 1, 4 und צדיק כי טוב so viel wie כי טוב צדיק. Das Substantiv טוב ist Objekt zu יאכלו, das man aus dem zweiten Gliede zu supplizieren hat.

11. Vor רע ist כי ausgefallen oder auch nicht. Im Uebrigne ist die Konstruktion hier ungefähr wie im vorherg. Verse, das heisst, man hat zu רע das Verbum nebst seinem Komplement aus dem zweiten Gliede zu ergänzen, nur dass כי hier beidemal begründend ist. Ueber die Ausdrucksweise in V. b im Unterschied von V. 10b sieh zu 1, 20.

12. נגשיו ist der sogenannte Herrschaftsplural, daher מעולל im Sing. Gemeint ist der König auf den sich vielleicht auch בו bezieht. Jedenfalls aber ist das zweite Versglied dahin zu verstehen, dass die dem Luxus und dem Putz ergebenen Frauen der Grossen ihre Männer insofern beherrschen, als sie dieselben zur Bedrückung und Plünderung der Armen bewegen, um auf diese Weise für die Beschaffung der kostspieligen Sachen die Mittel zu erhalten. Der Hof gab das Beispiel, dem der Adel folgte. Für diese Fassung spricht die Tirade gegen die Putzsucht der Frauen V. 17—24. Drei der griechischen Versionen, darunter die in den Himmel er-

hobene LXX, sprachen lächerlicher Weise ונֹשִׁים = und Gläubiger statt וְנָשִׁים, und das wird in Kittels Biblia Hebraica registriert! In דרך ארחתיך drückt das erste Nomen eine Bewegung aus, während das zweite so viel ist wie: deine Verhältnisse. Der Gesamtausdruck ist = der Fortgang, die Entwickelung deiner ökonomischen Verhältnisse. Von einer Verderbung des ethischen Betragens des Volkes durch dessen Führer ist hier also nicht die Rede, sondern nur von der Verarmung des Volkes durch die Uebergriffe der Machthaber und Grossen.

13. Für עמים ist nach LXX und Syr. עַמּוֹ zu lesen. לדין עמו ist = seinem Volke Recht zu verschaffen oder es zu rächen; vgl. zu Gen. 49, 16. Die Gegner des Volkes sind die in V. 12 genannten Herrscher und Führer.

14. זקני עמו ושריו, in moderner Sprache ausgedrückt, heisst, die Regierung oder richtiger das Beamtentum, die Bureaukratie. An der Spitze von V. b ist die Konjungtion zu streichen; Waw ist aus dem Vorherg. dittographiert.

15. Ueber die Konstruktion von מה לכם sieh zu Ri. 18, 23. Für ופני ist וּבְנֵי zu lesen und das folgende Verbum תַּטְחִנוּ als Hiph. mit kausativer Bedeutung zu sprechen. Der Sinn des Satzes ist danach: und ihr lasst die Kinder der Armen für euch mahlen. Der Ausdruck ist bildlich zu verstehen; gemeint ist sklavische Behandlung der ärmeren Klassen. Denn das Mahlen fiel den niedrigsten Sklaven zu; vgl. Ex. 11, 5. Statt der Armen selbst werden hier deren Kinder genannt, weil man nur junge, kräftige Leute an die Handmühle stellte; sieh Thr. 5, 13.

17. Für פתהן liest Stade nach dem Vorgang Koppes פָּתְהֶן = פַּאתְהֶן. Duhm argumentiert stark dagegen, folgt aber der üblichen Fassung, die jedoch noch weniger annehmbar ist. Denn Jesaia ist in ästhetischer Hinsicht viel zu feinfühlend, um die weibliche Scham beim eigentlichen Namen zu nennen. Ausserdem ist es mehr als zweifelhaft, dass פת die ihm beigelegte Bedeutung „weibliche Scham" wirklich hat. Denn 1 K. 7, 50 ist das fragliche Nomen architektonischer Kunstausdruck, und der dort zu Grunde liegende Begriff mag mit dem Begriffe „weibliche Scham" nichts zu tun haben. פתהן ist verderbt aus אֶתְהֶן = sie selbst, im Gegensatz zu ihrem Scheitel. Also die Töchter Zions selbst droht JHVH zu entblössen. Dazu passt V. 18—23, worin von der Abschaffung der vielen Putz- und Schmucksachen die Rede ist, recht gut.

20. קשורים ist Pluraletantum, vgl. Jer. 2, 32, und eben darum ist es nicht wahrscheinlich, dass dasselbe den Gürtel bezeichnet. Auch passt diese allgemein angenommene Bedeutung zur Abstammung des Nomens nicht. Kimchi wird wohl Recht haben, wenn er darunter Schleifen und Seidenbänder im Haare versteht.

24. מעשה ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und deshalb zu streichen. Für מִקְשֶׁה spricht man wohl besser מִקְשָׁה. Was dieses Nomen hier bezeichnet, ist ebensowenig klar wie manch anderer Ausdruck in dieser langen Liste.

25. גבורה hat hier konkrete Bedeutung und bezeichnet die Gesamtheit der für den Krieg Tauglichen eines Volkes. Diesem entgegengesetzt ist מתים. מתיך heisst also nicht deine Mannen, sondern deine Schwächlinge, die für den Krieg unbrauchbar sind; vgl. zu Gen. 34, 30.*) Danach sind auch בחרב und במלחמה hier Gegensätze. Die Tauglichen werden in der Schlacht fallen, die Untauglichen aber von den Feinden nach gewonnenem Siege in den Städten mit dem Schwerte niedergemacht werden; sieh zu Num. 14, 3 und besonders zu 2 Sam. 3, 29. Dieser Schluss, in dem Zion angeredet wird, nicht das Volk, wie V. 12, noch dessen Machthaber, wie V. 15, ist aus anderem Zusammenhang hierher verschlagen.

IV.

1. Der hier beschriebene Zustand wird teils die Folge der allgemeinen Anarchie sein, die nicht geeignet ist, Männer zum Heiraten geneigt zu machen, teils wird er dadurch entstehen, dass die Putz- und Prunksucht der Frauen die Männer vom Heiraten abschrecken wird. Die Schande von der die Frauen hier reden, ist die Schande ihrer Ehelosigkeit. Im Orient gibt es von jeher sehr wenige alte Jungfrauen, und unter den Juden alten Schlages ist es für Frauen jetzt noch eine Schande, unverheiratet zu bleiben. רק יקרא שמך עלינו ist keineswegs übertrieben, denn auch in moderner Zeit kommt unter den Juden in Polen und Russland Aehnliches vor. Deren Töchter dürfen nicht ledig bleiben; sie müssen unter allen Umständen heiraten. Aber die Heirat allein genügt schon; dadurch allein entgeht eine Weibsperson der Schande der Ehelosigkeit. Dass der Mann mit ihr lebe, ist in dieser Hinsicht nicht nötig. Es kommt daher unter den Juden in Polen und Russland

*) Das Vorkommen unseres Nomens an jener Stelle, wie auch Deut. 4, 27. 26, 5 und 28, 62, zeigt aber, dass dasselbe nicht ausschliesslich der poetischen Sprache angehört, wie man behauptet hat.

nicht selten vor, dass für ein hässliches, verkrüppeltes oder blödes Mädchen ein vorüberziehender Bettler gedungen wird, der sie heiratet und ihr seinen Namen gibt. Dann ist sie Ehefrau, und das genügt, selbst wenn der Mann sie am Tage nach der Hochzeit für immer verlässt.

2. Den Ausdruck צמח יהוה deutet Kimchi auf den Messias, und ihm folgen die meisten der Neuern, aber gegen den Parallelismus, denn zu diesem Sinne passt פרי הארץ als Parallele durchaus nicht. Der fragliche Ausdruck heisst nichts mehr als die Erzeugnisse des Bodens, die JHVH wachsen lässt, im Gegensatze zu den 3, 18—24 aufgezählten Putzartikeln, die Fabrikate sind. Was der Prophet danach hier sagen will, ist dies: an jenem Tage, wenn die israelitischen Frauen nach ihrer oben beschriebenen Demütigung zufrieden sein werden, in der Ehe für ihren Unterhalt zu sorgen, dann werden sie den Putz, an dem ihr Herz gehangen hatte, aufgeben und statt im Prunk herumzustolzieren in der Wirtschaft und im Felde arbeiten, und so wird der Ackerbau zu hohen Ehren kommen.

3. קדוש ist hier nicht wörtlich zu verstehen. Der Ausdruck heisst in diesem Zusammenhang nichts mehr als tadellos. Vergleichen liesse sich im Deutschen der bildliche Gebrauch von „Engel.“

4. Unter צאת בנות ציון ist die im Vorherg. geschilderte Prunksucht der Frauen zu verstehen, welche nur durch unsauberes, gewissenloses Handeln ihrer Männer befriedigt werden konnte; vgl. zu 3, 12. דמי ירושלים bezeichnet hier nicht Blutschuld, sondern ethisch verdammenswerte Handlungen, zu denen Männer in einer Grossstadt sich hinreissen lassen, um den hohen Anforderungen ihrer putz- und prunksüchtigen Frauen nachzukommen; sieh zu 1, 15. ברוח משפט bezieht sich auf das erste Glied und das kräftigere ברוח בער auf das zweite; vgl. zu Ex. 29, 27.

5. Statt וברא bringen LXX ובא zum Ausdrucke, doch ist daran nicht zu denken. Eher liesse sich vermuten, dass der Text ursprünglich וְקָרָא las, unter anderem weil dieses an מקראיה anklingt. מקרא hat an dieser Stelle keine religiöse oder kultische Bedeutung, sondern bezeichnet jede Gelegenheit zur Versammlung, wie Volks- und Familienfeste. ועשן verbinden die Accente richtig mit dem Vorhergehenden. Durch die Stellung von יומם zwischen ענן und עשן wird der Tag als solcher bezeichnet, der gleichsam in ענן und עשן getaucht ist. עשן hat hier eigentlich keine selbständige Bedeutung,

sondern dient nur dazu, den Begriff von ענן zu steigern. Beides zusammen heisst: dichte Wolke. Wie ענן und עשן an die Wolkensäule erinnert, so נגה אש an die Feuersäule. Beides ist Symbol des Schutzes. כי ist versichernd, und für כָּבוֹד hat man כְּבוֹד zu sprechen und das Nomen im Sinne von Menschenmenge zu fassen, vgl. den Parallelismus in 5, 13b. חפה, eigentlich Brautgemach, ist hier Bezeichnung für den Eintritt in die Ehe, und כבוד חפה heisst: versammelte Hochzeitsgäste, Hochzeitsgesellschaft. על כל כבוד חפה hat dieselbe grammatische Beziehung wie על כל מכון וגו'. JHVH wird seinen besondern Schutz gewähren dem Berg Zion und all seinen Zusammenkünften, ja jeder Hochzeitsfeier daselbst. Letztere ist besonders hervorgehoben im Gegensatz zu den Ehen bevor der Bekehrung der putz- und prunksüchtigen Frauen.

6. Wenn die Frauen von ihrer Prunksucht geheilt sind, wird eine bescheidene, noch so beschränkte Hütte für ein Ehepaar als Wohnung genügen, und man wird damit zufrieden sein. Das erinnert so lebhaft an Schillers Wort:

Raum ist in der kleinsten Hütte usw.

V.

1. Zum bessern Verständnis dieses und der folgenden drei Verse muss der Leser auf die Abwechslung von ידיד und דוד, wie auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Parabel, trotz ihrer scheinbaren Einleitung als Lied, dennoch kein solches bildet, dass sie vielmehr so prosaisch ist, wie ein Prophet nur schreiben konnte. Diese Erwägung legt natürlich die Vermutung nahe, dass es mit dem Ausdruck אשירה שירת דודי eine eigene Bewandtnis hat. Tatsächlich ist der fragliche Ausdruck ein Idiotismus. דודי, wofür vielleicht besser, aber nicht notwendig, דודו zu lesen ist, hat in dieser Verbindung keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu dem nomen regens eine eigene Bedeutung zu geben. Das Suff. gehört danach zu dem Gesamtausdruck שירת דוד. „Eines Oheims Lied“ ist so viel wie: eine oft wiederholte Moralpredigt. Während man in diesem Ausdruck bei שירה wegen des festen Metrums oder Rhytmus an die umgeänderte Wiederholung denkt, vgl. deutsch „Leier“ und französisch „chanson“, gibt ihm דוד den Begriff des Moralisierenden, vgl. lateinisch patruus = Sittenrichter, Moralprediger. Etwas ähnlich auch englisch „to talk like a Dutch uncle.“ Das hebräische Nomen hat sogar ein grösseres Recht auf diese Bedeutung, denn unter den alten Israeliten war der Oheim in der Regel

auch der Schwiegervater, da man gewöhnlich eine Cousine väterlicherseits heiratete. Es lässt sich daher leicht denken, dass das Betragen eines jungen Mannes von seinem Oheim, der auch sein Schwiegervater war oder voraussichtlich es werden sollte, sorgfältig überwacht und, wo es nötig war, getadelt wurde: אשירה שירת דודי heisst danach: ich komme mit der alten Leier. Um jedes Missverständnis zu vermeiden, ist der mit diesem Ausdruck eingeleitete Vortrag möglichst prosaisch gehalten, sodass die Einleitung nicht wörtlich verstanden werden kann. Gemeint ist mit der „alten Leier" der von den Propheten Israels ihm wiederholt gemachte Vorwurf der Undankbarkeit für die vielen Wohltaten JHVHs. — קרן heisst nicht Gipfel, sondern Ausläufer eines Gebirges; sieh zu Jos. 15, 9. Das Genus von בן שמן erklärt sich eben daraus, dass der Prophet dabei an הר dachte.

2. Hier teilt sich der Vers logischer Weise bei בתוכו in zwei Hälften ab. Daher וגם חצב, während es sonst ויחצב בו יקב heissen müsste. וגם fügt eine Handlung hinzu, zu der eine andere, ihr vorangegangene führt. Denn die Kelter fördert das Wachstum der Reben nicht; sie setzt dasselbe voraus. Aber nachdem alles geschehen war, um das Gedeihen der Reben zu sichern, kam die Kelter, in der Hoffnung, dass es etwas zu keltern geben wird. Dieser Gebrauch von וגם ist im Grunde nur um eine Schattierung verschieden von dessen Gebrauch zur Hervorhebung des Moments des Entsprechenden von Ursache und Wirkung.

7. Ueber כי, womit die Erklärung der vorhergehenden Parabel eingeleitet wird, sieh zu Gen. 4, 25. נטע שעשועיו heisst die Pflanze, deren Pflege seine Lust ist, vgl. K. zu Ps. 119, 16 und 70, und insofern besagt der Ausdruck in aller Kürze, dass es JHVH an der nötigen Sorgfalt sicherlich nicht fehlen liess.

9. Für das widersinnige באזני ist schon in meinem hebräischen Werke בְּאֲדֹנָי vorgeschlagen worden*). באדני יהוה צבאות ist ein Schwur und = bei dem Herrn JHVH der Heerscharen! oder richtiger der in seiner Person Heerscharen repräsentiert; sieh zu 1 Sam. 1, 11.

10. Man beachte, dass der Misswuchs des Getreides ungleich geringer ist als der des Weines. Dies erklärt sich daraus, das ersteres Lebensbedürfnis, letzterer aber bloss Luxus ist. Denn JHVH vergisst selbst im Zorne die Barmherzigkeit nicht.

*) Der dritte Band jenes Werkes, in dem obige Emendation enthalten ist, erschien im Jahre 1901.

11. Für ידליקם lese man, wie der Parallelismus fordert, יִדְלְקוּ = sie jagen nach. הדליק heisst übrigens nur anzünden, aber nicht erhitzen. Im Sinne von „verfolgen“, „nachjagen“ wird דלק in der Regel mit אחרי konstruiert, doch findet sich poetisch auch die Konstruktion mit dem Acc.; vgl. Thr. 4, 19.

13. Für גלה ist vielleicht הָלְךָ zu lesen, unter עמי aber ist entschieden das gemeine Volk zu verstehen, im Gegensatz zu den im Vorherg. genannten Grossen. כבוד bezeichnet nicht die Vornehmen, den Adel, in welchem Sinne das Nomen unhebräisch ist, sondern ist gleichbedeutend mit dem darauffolg. המון und heisst, wie dieses, gerade umgekehrt die Massen, die niedern Schichten des Volkes. מבלי דעת bedeutet nicht unversehens, wie der Ausdruck wiedergegeben zu werden pflegt, sondern ist mit Bezug auf die Grossen zu verstehen. Ob der Unwissenheit dieser Grossen, in der sie das Werk JHVHs, das heisst die von ihm hervorgerufene drohende Bewegung in der Völkerwelt, übersehend, prassen und schmausen, leidet das gemeine Volk, und die Massen sind dem Hunger und dem Durste preisgegeben. An מתי in Verbindung mit רעב ist nichts zu ändern; sieh zu Gen. 34, 30.

14. הרחיבה נפשה, in nüchterne Sprache übertragen, heisst: sie macht Platz in ihrem Magen; vgl. zu Gen. 27, 4. Dass der Hebräer bei נפש, wie es hier gebraucht ist, an ein Rezeptakel denkt, sieht man an Ausdrücken wie ריקה נפשו, 29, 8 und למלא נפשו, Pr. 6, 30. ופערה פיה ist nicht vom Aufsperren des Rachens zum Verschlingen zu verstehen, denn dazu passt לבלי חק nicht, weil man den Rachen nur soweit aufsperren kann, als es eben geht. Auch wäre פער dafür unhebräisch. פערה פיה ist so viel wie הרחיבה פיה, vgl. Ps. 35, 21 gegen Hi. 16, 10. Ersteres ist hier vorgezogen, weil הרחיב im vorherg. Gliede vorkommt. Der Sinn ist danach der: Scheol stellt übertriebene Anforderungen, verlangt unendlich viel; sieh zu 57, 4 und I Sam. 2, 1. Am Schlusse ist für ועלז בה unbedingt zu lesen וְעָלְזָה. Ein Verbaladjektiv oder Partizip עָלֵז kommt sonst nicht vor und ist von einem Verbum, wovon das Imperf. ausschliesslich auf o gebildet wird, auch nicht möglich.

17. Dieser Vers ist hier offenbar nicht an seinem Platze. Neuerdings transferiert man ihn und lässt ihn unmittelbar auf V. 10 folgen, aber den Worten ist auch ein in jenen Zusammenhang passender Sinn schwerlich abzugewinnen. Ich wenigstens kann

mit כרכרם, wie auch mit מחים und גרים oder גרים, wie letzteres nach LXX lauten müsste, nichts anfangen.

18. Lies mit andern הַשּׁוֹר für השוא und הָעֶגְלָה für העגלה. Erstere Emendation ist hier unerlässlich, weil שוא im Genitiv ein anderes Nomen näher bestimmend sonst an fünfzehnmal vorkommt, aber stets ohne den Artikel; vgl. zu Sach. 10, 2. Nicht so absolut nötig ist letztere Emendation. Aber auch für חטאה ist, dem vorherg. העון entsprechend, החטאה zu lesen. Der Artikel ist durch Haplographie verloren gegangen. עון sowohl als auch חטאה bezeichnet hier nicht die Sünde selbst, sondern die Strafe dafür. Diese ist es, welche die sündigen Grossen spottend herbeiziehen; vgl. V. 19. עון hat öfter diese Bedeutung, und חטאה findet sich als Substantiv überhaupt nur noch Ex. 34, 7, weshalb es nicht befremdend sein kann, dass dasselbe an jener Stelle einen andern Sinn hat.

23. Für צדיקים bringen LXX und Syr. צדיק zum Ausdruck, und darauf hin wollen die Neuern den Sing. herstellen. Aber Jesaia hat absichtlich den Plural gebraucht, um die Beziehung von ממנו klar zu machen. Denn ממנו bezieht sich auf רשע und hängt nicht von יסירו ab, sondern von dem Subst. צדקה. Danach ergibt sich für den Satz der Sinn: und sie sprechen denen, die im Rechte sind, ihre Forderung gegen ihn — wörtlich ihr Recht ihm gegenüber — ab. Ueber die Konstruktion von צדקה mit מן, welches dem من البيان der Araber entspricht, vgl. Gen. 38, 26 und Hi. 4, 17 die Konstruktion des Verbums und über die Trennung des Nomens von seinem Komplement sieh zu Deut. 6, 25.

24. לשון אש als Subjekt steht in einer für uns Abendländer unbegreiflichen Weise auch bei dieser Konstruktion im Nominativ; das ersieht man aus ähnlichen Wendungen im Arabischen. חשש steht im st. constr., und חשש להבה ist = Stroh in Flammen. רפה bedeutet hier zur Wesenlosigkeit herabsinken, wesenlos werden; vgl. רפאים als Bezeichnung der wesenlosen Schatten in der Unterwelt. Gemeint ist, dass das Stroh zu Asche wird, denn die Asche ist das Bild der Wesenlosigkeit; sieh zu Gen. 18, 27.

25. Für das in diesen Zusammenhang unpassende וירגזו ההרים lese man וַיֵּהָרְגוּ הַשָּׂרִים und beziehe das Suff. in נבלתם auf השרים. Die Grossen, die JHVH spöttisch aufforderten, seine Drohung zu erfüllen — vgl. V. 19 — die werden bei deren Erfüllung vom Feinde niedergemetzelt werden und ihre Leichen werden wie Kehricht in den Gassen herumliegen.

26. Für לגוים ist, dem Sing. von לו und יבא entsprechend, לגוי zu lesen. Der Pl. ist durch Dittographie von Mem aus dem Folgenden entstanden. Dagegen ist es unnötig, mit Duhm מרחוק in ממרחק zu ändern.

27. עיף ist für יָעֵף verschrieben oder verlesen. Ersteres hat die hier erforderliche Bedentung nicht. כשל heisst nicht ein Strauchelnder, sondern ein Schwacher, besonders einer, der, durch einen langen Marsch geschwächt, zu Fuss nicht weiter kommen kann; vgl. 2 Chr. 28, 15 und sieh zu Jer. 20, 11. לא ינום ולא יישן tilgt Duhm, und zwar weil nicht zu glauben sei, dass Jesaia von Assur dasselbe hätte sagen können, was Ps. 121, 4 von JHVH gesagt ist. Aber dies ist die reine Pedanterie. Uebrigens will hier nicht gesagt sein, dass Assur überhaupt nicht schläft, sondern nur dass er sich während seines bevorstehenden Marsches gegen Juda keinen Schlaf gönnen wird, und eine solche Hyperbel kann hier keineswegs befremden. Wenn man aber die fraglichen Worte streicht, muss der ganze zweite Halbvers der, wie gleich erhellen wird, sie voraussetzt, mitgehen. Dies sieht Duhm nicht ein, weil er den Sinn des Folgenden nicht richtig erfasst hat. Duhm folgt hier der traditionellen Fassung, wonach נפתח von dem zufälligen Lösen des Gürtels und נתק vom Reissen des Schuhriemens zu verstehen ist. Diese Fassung ist aber falsch, weil niemand einen Zufall am Gürtel und Schuhriemen verhüten kann, namentlich wenn er in grosser Eile ist, wie es Assur sein wird; vgl. V. 26b. נפתח heisst daher nicht „löst sich", sondern „wird gelöst", und ähnlich ist נתק zu verstehen. Wenn man schlafen geht, legt man den Gürtel ab und zieht die Schuhe aus. Assur aber wird auf dem eiligen Marsche gegen Juda den Gürtel nicht lösen und die Schuhe nicht ausziehen, weil er sich, wie im ersten Halbvers gesagt ist, keinen Schlaf gönnen wird.

28. Für das unpassende כַּצַּר lesen die Erklärer כְּצֹר und verstehen dieses im Sinne von Kiesel, welchen Sinn das Substantiv jedoch sonst niemals hat. Auch leuchtet danach das tertium comparationis nicht ein. Der Parallelismus zeigt aber, dass hier nur die Schnelligkeit der Rosse und ihr heftiges Anstürmen beschrieben sind. Darum hat man für כצר, dem כסופה entsprechend, כַּסַּעַר zu lesen. Weder וישאג noch ישאג ist richtig. Man lese dafür וּמַשִּׂיג und ergänze dazu לו aus dem Vorherg. משיג heisst der Griff; vgl. zu Hi. 41, 18. Der Sinn des Satzes ist also: und einen Griff hat er wie ein junger Leu. Danach teilt sich aber der Vers logischer

Weise anders ab, sodass das Athnach bei כבפירים zu stehen kommt. וינהם entspricht dann dem שאגה und ויאחז dem ומשיג; sieh die Schlussbemerkung zu 4, 4. Für ויפליט ist ohne Zweifel וִיבַלַּע zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass der Abschreiber Ain für Teth ansah, dem es in der alten Schrift zum Verwechseln ähnlich sieht. Die für Hiph. von פלט angenommene Bedeutung „den Raub in Sicherheit bringen“ ist von den Erklärern ad hoc erfunden.

30. נִבַּט fasst man besser als Niph. Dann lässt sich darüber das sinnverwandte שקף vergleichen, das ebenfalls ohne wesentlichen Unterschied in Hiph. und Niph. gebraucht wird. Dagegen findet sich für intransitives Piel von נבט keine Analogie. צר ist zu streichen. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Für וָאוֹר ist dann selbstredend וְאוֹר zu sprechen. Endlich hat man auch das rätselhafte בעריפיה in בְּעַד פָּנֶיהָ zu ändern. Ueber חשך בעד zgl. Ps. 139, 11 לילה בעד. Auch im Neuhebräischen wird חשך bisweilen mit בעד konstruiert; vgl. Beza 32b עולם חשך בעדו = die Welt ist ihm verfinstert.

VI.

1. Ueber die Konstruktion von בשנת וגו' ואראה sieh zu Gen. 22, 4. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier an der Spitze der Zeitangabe ויהי wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist. Der Tempel, den JHVHs Schleppen füllen, ist sein irdischer Tempel, aber der Thron auf dem er sitzt, muss im Himmel stehend gedacht werden, sonst steckt in ושוליו מלאים את ההיכל nichts Nennenswertes. Wenn dem aber so ist, muss an die Darstellung dieser Vision eine spätere, nachexilische Hand angelegt worden sein. In der spätern Zeit dachte man sich JHVHs Thron im Himmel, aber zugleich den Tempel zu Jerusalem als seinen Fussschemel; vgl. Ps. 11, 4. 99, 5. Thr. 2, 1. Diese Vorstellung kann aber Jesaia nicht gehabt haben. Für Jesaia steht, wie Duhm richtig bemerkt, nicht einmal fest, dass er sich JHVH im Himmel wohnend gedacht hat.

2. שרפים hat mit שרף brennen nichts zu tun, vgl. zu V. 6, sondern hängt etymologisch mit dem arab. شرف zusammen und heisst erhabene Engel oder Oberengel, arab. عِلِّيُّونَ. An ממעל לו nimmt keiner der Erklärer Anstoss, vermutlich weil Koenig und Gesenius-Kautzsch nichts dagegen haben. Und doch ist der fragliche

Ausdruck unhebräisch. Denn nach Analogie von מִבֵּית לפרכת, Ex. 26,33 und מִצָּפוֹן לעיר Jos. 8, 3, steht מעל in der Verbindung ממעל ל im st. constr., und obgleich man poetisch יֹשְׁבֵי בה und Aehnliches sagte, so ist diese Konstruktion bei Angaben der Richtung und der Lage selbst in der Poesie nicht gestattet. Mit andern Worten auf מִבֵּית, מחוץ, מנגב, מִצָּפוֹן, מים, מתחת und ממעל kann nur ל mit einem Substantiv folgen, nicht aber ל mit Suff.*) Für ממעל לו ist deshalb עליו zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Mem aus dem Vorherg. dittographiert wurde. עמד ist hier mit על konstruiert, weil JHVH, um den die Seraphim stehen, sitzt. Ueber יעופף im Unterschied von V. 6, wo Kal dieses Verbums in Anwendung kommt, sieh zu Gen. 1, 21. Sachlich ist noch zu bemerken, dass unser Prophet, der nicht wie Ezechiel in sinnlichen Erscheinungen himmlischer Wesen schwelgt, Kopf und Füsse der Seraphim von den Flügeln bedecken lässt, um sich in dieser Weise ihrer Beschreibung zu entziehen.

3. Der Ausdruck זה אל זה gehört schon der Sprache der Mischna an und kann deshalb unmöglich von Jesaia herrühren. Dieser würde dafür איש אל רעהו geschrieben haben. Wohl kommt im A. T. זה . . . וזה öfter vor im Sinne von „dieser . . . und jener“ oder „der eine . . . und der andere“, aber der Begriff der Gegenseitigkeit wird da niemals durch die Wiederholung dieses Wörtchens ausgedrückt. Ferner, wenn der fragliche Ausdruck hier ursprünglich wäre, müssten beide Verba, deren Subjekt er sein will, im Pl. stehen. Wenn man dagegen זה אל זה ausschaltet, ist das Subjekt unbestimmt. Dass man bei der Einschaltung dieses gegenseitigen Fürworts die darauf bezüglichen Verba gegen die grammatische Regel im Sing. beliess, zeigt, dass man, wie bereits in einem frühern Bande bemerkt, sich mehr scheute, im Texte Worte zu ändern, als welche hinzuzufügen. Das Subjekt des dreimaligen קדוש, das substantivisch gebraucht ist, wie auch das zu יהוה צבאות ergänzt sich aus dem Vorherg. Gemeint ist, der da sass auf dem Throne. Der Sinn des Ganzen ist danach der, und ein Ruf erscholl und kündete an: „der Heilige, der Heilige, der Heilige,

---

*) Der Grund hierfür ist, dass dieses ל eigentlich die nähere Beziehung angibt und somit den adverbialen Acc. vertritt, der durch ein Suff. nicht ausgedrückt werden kann; vgl. zu Gen. 1, 22 und 27, 33. Dasselbe gilt aber auch aus ähnlichem Grunde von dieser Präposition in Verbindungen wie היה ל und נתן ל im Sinne von „zu etwas werden“, respekt. „zu etwas machen“ und dergleichen Wendungen.

JHVH, der Heerscharen darstellt!“ Als Satz dessen Subjekt יהוה צבאות wäre, können die Worte keinen einleuchtenden Zweck haben. Dagegen dient dieser Ruf der Seraphim in obiger Fassung dazu, dem Propheten anzukünden, wer das ist, der auf dem Throne sitzt. Dieser Ruf wurde wiederholt von dem Augenblick, wo sich die Vision eröffnete, bis JHVH zu reden anfing; daher die Perf. consec. Der zweite Halbvers ist eine die Nennung JHVHs begleitende Doxologie, ungefähr wie ברוך הוא in dem rabbinischen הקדוש ברוך הוא, und wie im arab. عزّ وجلّ, das gewöhnlich auf die Nennung Allahs folgt.

4. אמה ist hier ein architektonischer Kunstausdruck von unsicherer Bedeutung. Gemeint ist nicht, dass nur die אמות הספים, sondern dass auch sie erschüttert wurden, sogar die Schwellen am äussersten Ende des Tempels wurden von dem Rufe erschüttert. Der Rauch kam nach Duhm von den wie brennende Kohlen aussehenden Seraphim, und er füllte die Vorhöfe als gewaltiges Gott wohlgefälliges Opfer! In Wirklichkeit aber ging der Rauch von JHVH selbst aus, der bei ausserordentlichen Gelegenheiten im Feuer erscheint; vgl. Ex. 19, 18. Die Seraphim aber waren nicht feurig; sieh zu V. 2.

5. טמא שפתים sagt der Prophet, weil er daraus, dass es ihm vergönnt war, JHVH zu schauen, auf die Notwendigkeit, mit ihm zu sprechen, schliesst. Danach heisst aber נדמיתי nicht „ich bin verloren“, sondern ich muss verstummen, darf den Mund nicht auftun. Das ist die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung dieses Niph., und daraus entsteht erst, wie beim Niph. des stamm- und sinnverwandten דמם der Begriff „vertilgt werden.“ Wenn Jesaia gefürchtet hätte, dass er nach dem allgemeinen Glauben sterben würde, weil er als Sterblicher JHVH geschaut, würde er nichts mehr als כי את המלך וגו׳ als Grund seiner Furcht angegeben haben. So aber gibt der Prophet mit כי איש וגו׳ den Grund an, warum er nicht würde sprechen dürfen, während er durch כי את המלך וגו׳ erklärt, was ihn vermuten lässt, dass er zu JHVH zu sprechen haben würde. Denn JHVH lässt sich von niemand schauen, mit dem er nicht sprechen will. Nur so erklärt sich auch die asyndetische Wiederholung von כי an der Spitze des zweiten Halbverses; sonst würde es statt dessen וכי את oder bloss ואת heissen.

6. Der Seraph bedient sich bei der Operation mit dem Glühstein einer Zange, und das beweist, dass er nach der hier zu

Grunde liegenden Vorstellung kein feuriges Wesen, sondern vielmehr selber gegen Feuer empfindlich ist; sieh zu V. 2.

7. Der dem Altar JHVHs entnommene Glühstein sühnt durch seine Berührung die Sünden des Propheten. Dies setzt aber voraus, dass die Berührung schmerzlich war; sonst hätte sie kaum sühnende Kraft haben können.

8. אמר, das sich auf אדני, nicht auf קול bezieht, steht als Prädikatsnomen im Acc., deshalb hat es den Artikel nicht. Ueber die Konstruktion sieh zu Gen. 3, 8. לנו fassen alle Erklärer im Sinne von „für uns“, allein JHVH spricht sonst in den Schriften der Propheten von sich niemals im Pl., und er tut dies hier entschieden nicht, weil er danach auch נשלח statt אשלח sagen müsste. Dass JHVH die um ihn stehenden Seraphim als bei der Sendung Interessierte miteinschliesst, ist nicht anzunehmen. So kann sich ein Jesaia die Sache nicht gedacht haben. לנו ist mit מי zu verbinden und מי לנו = wer von uns, das heisst, von den hier Anwesenden; vgl. zu Ri. 1, 1. Gemeint sind die Seraphim und auch Jesaia, den JHVH natürlich gesehen hat. Durch diese Sprechweise gibt JHVH dem Propheten zu verstehen, dass er ihn senden wolle. Denn zur Zeit Jesaias war die Absendung eines himmlischen Wesens an Sterbliche nicht mehr denkbar.

10. Im ersten Halbvers hat die Folge „Herz, Ohren und Augen“ den Zweck, im zweiten, der die Hauptsache enthält, die dort nötige rückgängige Ordnung, vgl. zu Gen. 4, 2, logisch zu gestalten. Die Punktation von וָשָׁב statt וְשָׁב hat den Zweck, diesem Verbum selbständige Bedeutung zu geben, während dasselbe sonst adverbialisch mit dem folgenden Verbum verbunden werden könnte.

11. Für תִּשָּׁאֶה ist wohl, dem vorherg. שאו entsprechend, תִּשְׁאֶה als Kal zu sprechen. LXX bringen dafür תִּשָּׁאֵר zum Ausdruck, doch würde der Begriff „bleiben“ hier nicht durch dieses Verbum, sondern durch Niph. von יתר ausgedrückt sein; vgl. 1, 8 und sieh zu Gen. 7, 23. Die Lesart der LXX beruht auf blosser Vermutung. Man mochte an dem zweimaligen שאה in demselben Verse Anstoss nehmen. Dies ist auch der Grund, warum die Massora das fragliche Wort als Niph. vokalisiert. Sie will durch die Abwechslung der Konjugation die Wiederholung desselben Verbums erträglicher machen. Doch hat im A. T. die Wiederholung eines Ausdrucks kurz hintereinander nichts Befremdendes.

13. בער heisst hier nicht brennen, sondern wegräumen, säubern; vgl. 1 K. 14, 10. Der Sinn ist: auch der übriggebliebene

zehnte Teil muss noch einer Sichtung unterworfen werden. Im zweiten Halbvers ist der Text heillos verderbt.

VII.

1. Streiche beidemal עליה, das 2 K. 16, 5 sowohl am Schlusse des ersten als auch des zweiten Halbverses fehlt. Diese Ueberschrift rührt nicht von Jesaia her. Sie ist vom Sammler oder Redaktor aus irgendeinem Geschichtswerk entlehnt worden. Der Bericht über den Misserfolg der Verbündeten hätte besser wegbleiben sollen. Der Auszug aus dem Geschichtswerk erstreckt sich bis Ende V. 3; sieh zu jener Stelle.

2. נחה als 3. Pers. fem. ist schon wegen יעץ in V. 5 schwerlich richtig. Dazu kommt noch, dass sich die Syrer im Lande Ephraim nicht niedergelassen haben können. Dieser Umstand spricht auch gegen die Aenderung von נחה in חָנָה. Duhm meint, חנה könne so viel sein wie: es ist schon unterwegs, was aber nicht richtig ist. Lagardes Vermutung, dass נחה zusammengezogen sei aus נֶאֱחָה und heisse „hat sich verbrüdert“, verdient kein Wort der Widerlegung. Möglicherweise hat man נִלְוָה für נחה zu lesen.*) Dann müsste aber auch על in עִם geändert werden; vgl. zu Gen. 29, 34 und Num. 18, 2. Ueber die Vokalisierung von נוע als Inf. constr. sieh die Bemerkung zu Num. 11, 25.

3. Sieh zu V. 1. Nach dem, was dort über die Ueberschrift zu diesem Stücke gesagt ist, erklärt sich nicht nur, dass hier von Jesaia in der dritten Person gesprochen wird, sondern auch der Befehl JHVHs an ihn, seinen Sohn mitzunehmen. In dem Geschichtswerk, dem diese Ueberschrift entnommen ist, war vorher etwas gesagt über die symbolische Bedeutung des Namens dieses Sohnes. Auch mag dort auf den Knaben bei der folgenden Unterredung zwischen Jesaia und Ahas Bezug genommen worden sein. אל קצה heisst nicht ans Ende, sondern an den untern Teil; vgl. zu Gen. 4, 3.

4. Mit והשקט verträgt sich השמר durchaus nicht. Man hat wohl für beides לאמר השקט zu lesen. בחרי אף ist mit dem Vorherg. zu verbinden und als Komplement zu העשנים zu fassen. Ueber עָשַׁן in Verbindung mit אף vgl. Deut. 29, 19 und Ps. 74, 1. Was darauf folgt, ist Epexegese zum ersten Halbvers.

---

*) Darauf scheint auch אתחבר, wodurch der fragliche Ausdruck in Targum wiedergegeben ist, hinzudeuten; vgl. Onkelos zu Gen. 29, 34.

5. Für ונקיצנה liest schon Gesenius nach 29, 2 richtig ונציקנה = und wir wollen es bedrängen. Hiph. von קוץ kommt sonst nicht vor, und wenn es sich auch fände, würde die Bedeutung „Grauen einjagen“, die es haben müsste, hier nicht passen. Die Verbündeten selbst hatten ihren Kandidaten auch bei seinem eigenen Namen genannt. Bei der Wiederholung ihrer Rede lässt JHVH verächtlich den Namen des beabsichtigten Gegenkönigs selbst weg und nennt ihn bloss nach dem Namen seines Vaters; sieh zu 2 Sam. 4, 1.

8. Der zweite Halbvsrs, der wegen der bestimmten Zeitangabe nicht ursprünglich sein kann, gehört hinter V. 9a.

9. Sieh die vorherg. Bemerkung. Was hier jetzt den zweiten Halbvers bildet, ist hinter V. 10 zu transferieren.

11. Dass das, was jetzt V. 9b ist, unmittelbar vor diesen Vers gehört, ist schon oben gesagt worden. Es ist aber תַאֲמִנוּ für תֵאָמֵנוּ zu sprechen. Sonach wird hier ein trefflicher Zusammenhang damit hergestellt, und der Sinn des Ganzen ist wie folgt: wenn ihr nicht glaubt, denn ihr seid ja ungläubig, so fordere ein Zeichen. Im Vordersatze gebraucht Jesaia den Pl. aus Respekt vor dem König, wie denn auch die Anrede im Folgenden nicht speziell an Ahas ist, sondern an „die vom Hause Davids.“ Für שְׁאָלָה liest man ungleich besser שְׁאֵלָה als Substantiv. Drei der griechischen Versionen drücken statt dessen שְׁאֹלָה aus, aber dazu ist למעלה als Gegensatz viel zu schwach.

13. Hiph. von לאה fasst man hier geistlos genug in seiner gewöhnlichen Bedeutung, ohne sich zu fragen, was das heisst, jemand ermüdet Got und Menschen. Tatsächlich aber hat הֶלְאָה hier eine spezielle Bedeutung. Dieses Hiph. hiess beim Leben der Sprache wahrscheinlich jemand im Kampfe oder in irgendeinem Spiele schlagen, gegen ihn den Kampf oder das Spiel gewinnen; vgl. zu 16, 12 und 47, 13. Im A. T. hat sich unverkennbar erhalten die Bedeutung „einen im Wettlauf schlagen“ oder ihn im Argumentieren besiegen; vgl. zu Jer. 12, 5 und Hi. 16, 7. Daraus ergibt sich die Bedeutung „einen in irgend etwas übertreffen.“ Danach ist der Sinn hier: ist euch nicht genug damit, mehr zu sein als andere Menschen, dass ihr auch noch mehr sein wollt als Gott? Dem בית דוד gegenübergestellt, bezeichnet אנשים andere Menschen die nicht dem Hause Davids angehören; vgl. zu Gen. 3, 2. Gemeint ist, dass Ahas, indem er auf ein Zeichen verzichtet, dessen

Forderung ihm JHVH gnädiglich freistellt, sich generöser zeigen will als sein Gott.

14. Der Sinn von הוא ist hier durch „selbst“ lange nicht wiedergegeben. Dieses Fürwort ist freilich تأكيد zu אדני, aber in einer eigentümlichen Weise, die es für uns nötig macht, den Begriff anders als durch ein pronominales Adverb auszudrücken. הוא heisst in diesem Falle für uns: unaufgefordert, aus freien Stücken. „Von selbst“ würde so ziemlich zutreffend sein. Der Artikel in העלמה ist للجنس, das heisst er gibt dem Nomen die Determination der Gattung, nicht die des Individuums. Es ist also irgendein junges Weib gemeint. הנה העלמה הרה heisst nicht notwendig das junge Weib wird schwanger werden, sondern kann auch so viel sein wie das junge Weib ist schwanger.

15. Dieser Vers ist wahrscheinlich unecht. Die zweite Hälfte ist vom geschlechtlichen Bewusstsein zu verstehen; sieh zu Gen. 2, 9.

16. Ueber den ersten Halbvers sieh die vorherg. Bemerkung und zu קץ מפני vgl. Ex. 1, 12 und Num. 22, 3. Das Verbum heisst eigentlich zusammenschrumpfen, vgl. talmudisch כוץ und קוץ*) mit konsonantischem Waw, dann zurückfahren, daher mit ב vor etwas Ekel empfinden und מפני sich fürchten vor. Zu letzterer Konstruktion und Bedeutung liesse sich vergleichen englisch „to shrink from“ = scheuen.

17. Für יביא verlangt der Zusammenhang והביא. Von den beiden Königen, vor denen Ahas solche Angst zeigt, hat er nichts zu fürchten; dagegen wird JHVH zur Strafe für seinen Unglauben gegen ihn eine Macht erwecken, die wirklich schrecklich ist. Am Schlusse ist את מלך אשור eine Glosse, denn es ist nicht die Art der Propheten, ihre Bilder zu erklären.

20. Hinsichtlich בתער השכירה muss sich jeder Unbefangene für die Erklärung Barths entscheiden, wonach die Dingung des Schermessers eine Anspielung ist auf das von Geschenken begleitete Gesuch des Ahas an den König von Assyrien, vgl. 2 K. 16, 7 f., gegen Duhms Behauptung, dass Assur hier somit JHVHs Söldling genannt wird. Denn JHVH hat nicht nötig, Truppen zu mieten. Wenn er Kriegsmächte als Strafwerkzeuge braucht, pfeift er sie

---

*) Letzteres Verbum findet sich in unsern Talmudausgaben in der oben angegebenen Bedeutung nicht, doch las Nathan ben Jechiel Chullin 48 b וקויץ für וכויץ; sieh Aruch s. v. קוץ I.

ohne weiteres herbei; vgl. V. 18 und 5, 26. Für בעברי נהר ist entschieden בְּעֵבֶר הנהר zu lesen. נהר ohne Artikel kann den Euphratfluss nicht bezeichnen, und Duhms Vergleich des Pl. עברי mit אֱלֵי und עֲדֵי passt wie die Faust aufs Auge, da letztere keine Plurale sind; sieh zu Gen. 30, 13. במלך אשור ist eine Glosse; vgl. zu V. 17, und noch eine absurde Glosse dazu, denn mit einem Könige lässt sich nicht scheren. וגם ist = und sogar. Der Bart wird besonders hervorgehoben, weil er die Zierde des Mannes ist.

21. Dieser und der folgende Vers stehen in keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder dem Folgenden. Das kleine Stück ist wohl ein Fragment an unpassender Stelle untergebracht.

25. Die hier beschriebenen Berge haben schlechtern Boden als die in V. 23 genannten Weinberge, wo die besten und für die damaligen Verhältnisse äusserst teuern Reben wachsen. Diese minder guten Berge, denen nur durch mühsame Gärtnerarbeit etwas abzugewinnen ist, werden noch mehr vernachlässigt werden. תבא ist mit Duhm in יבא zu ändern und V. 24 zu vergleichen. Aber auch für יראת hat man entschieden מיראת zu lesen. Ohne die Präposition kann der Ausdruck nicht heissen „aus Furcht." Duhms Hinweis auf 2 Sam. 23, 3 trifft nicht zu; sieh zu jener Stelle. Nach irrtümlichem Wegfall der Präposition, blieb nichts übrig, als in יראת das Subjekt zu erblicken, und darum wurde das Verbum demgemäss geändert. Das Subjekt zu יבא ist unbestimmt.

VIII.

1. גליון heisst nach der Angabe der Wörterbücher schlechtweg eine Tafel, und da der Ausdruck offenbar von גלה abstammt, gibt man diesem Verbum die Bedeutung „glatt sein" „rein sein", um in dieser Weise für das davon abgeleitete Substantiv die Bedeutung „glatte Tafel" zu gewinnen. Aber diese Bedeutung des Verbums ist ad hoc erfunden, ausserdem braucht eine Tafel für eine Inschrift, die gewöhnlich mit grossen Buchstaben geschrieben ist, weder glatt noch besonders rein zu sein. Davon kann sich jeder überzeugen, der in Amerika reist. Da kann man in den Feldern zu beiden Seiten der Fahrstrasse auf den Zäunen und den rauhesten Felsen unzählige Reklamen lesen. Wenn man nun erwägt, dass לוח, das wirklich jede beliebige Tafel bezeichnet, im A. T. nahe an vierzigmal vorkommt, während unser Nomen, von der zweifelhaften Stelle 3, 23 abgesehen, sich nur hier findet, muss

man annehmen, dass letzteres eine bestimmte besondere Tafel ausdrückt, die sich von der durch לוח bezeichneten durch etwas anderes als Glätte unterscheidet. Tatsächlich heisst גליון, dem Grundbegriff von גלה gemäss, öffentliche Bekanntmachung, vgl. arab. جِلْيان*), dann die Tafel, worauf eine solche Bekanntmachung geschrieben ist. Letztere Bedeutung hat das Nomen hier. Der גליון unterscheidet sich also vom לוח durch seine Grösse, weil eine öffentliche Bekanntmachung in besonders grosser, in die Augen fallender Schrift geschrieben ist.

Auch der Ausdruck בחרט אנוש ist nicht richtig erfasst worden. Nach den Erklärern heisst er: in leserlicher Schrift, eigentlich in der Schrift des gemeinen Mannes. Danach müsste die Verbindung ein stehender Ausdruck gewesen sein, von einem solchen aber kann אנוש, das ausschliesslich der poetischen Sprache angehört, nicht ein Bestandteil sein. Es müsste איש oder eher אדם dafür gebraucht sein. Duhms Vermutung, dass אנוש speziell den altfränkischen Mann bezeichnen kann, der mit der Zeit nicht fortschritt und auch in den „Wissenschaften" dem Alten treu blieb, verdient keine Beachtung. Wenn man erwägt, dass גליון, das, wie bereits gesagt, an sich eine grosse Tafel bezeichnet, noch durch גדול näher beschrieben ist, und dass demnach hier eine Tafel verlangt wird, die selbst für eine öffentliche Bekanntmachung gross ist, so ergibt sich für בחרט אנוש der Sinn: in Schrift von Mannes Grösse. Die ganze Inschrift, die nicht mehr als vier Worte enthielt, brauchte nur eine Zeile zu bilden, und darum konnte die Schrift so gross sein.

Für למהר ist, dem היש entsprechend, לְמַהֵר zu sprechen und über die Verbindung מַהֵר שלל 16, 5 מַהֵר צדק zu vergleichen. Was das dem ersten Worte der Inschrift vorgeschlagene ל betrifft, so nehmen die Erklärer an, dass dasselbe hier und Ez. 37, 16 die Geltung eines blossen Kolons hat und den Wortlaut der Inschrift einleitet, allein diesen Dienst tut im Hebräischen sonst לאמר, nicht nur beim sprechen, sondern auch beim Schreiben; vgl. 2 Sam. 11, 15. 1 K. 21, 9 und 2 K. 10, 1. ל an der Spitze der Inschrift gibt die nähere Beziehung an. Es scheint, dass die Propheten bei ausserordentlichen Gelegenheiten das Thema ihrer Rede kurz vorher öffentlich bekannt machten, und demgemäss soll Jesaia auf

*) Von Freytag ausgelassen, aber aufgenommen von dem gründlichern Lane.

der öffentlich auszustellenden Tafel in sehr grosser, in die Augen fallender Schrift ankünden, dass seine nächste Rede den מהר שלל חש בז zum Gegenstand haben wird. Nur so hat die Inschrift überhaupt einen Sinn. — Der Gebrauch von ל an der obengenannten Ezechielstelle wird dort erklärt werden.

2. Für ואעידה bringen LXX, Syr. und Targum והעידה zum Ausdruck, allein danach müsste es לך statt לי heissen. Auch würden die Zeugen, wenn wir hier die Fortsetzung der Rede JHVHs hätten, darin mit Namen nicht genannt sein. Man hat aber וָאעידה zu sprechen. Die Recepta vereint diese Lesart mit der der obengenannten Versionen. Die genannten Männer bestellte Jesaia als Ohrenzeugen seiner in der nächsten Rede zu machenden Vorausverkündung, die sie für die Zukunft verzeichnen sollen, damit sich zeigt, ob sie richtig in Erfüllung ging. Selbstredend mussten diese Zeugen Würdenträger sein. נאמנים ist, wie Duhm richtig bemerkt, mit Bezug auf das Volk zu verstehen, nicht mit Bezug auf JHVH. Einen Grund dafür gibt Duhm nicht an. Der Grund aber ist der, dass von den beiden Zeugen der erstgenannte nach 2 K. 16, 10. 11 ein Werkzeug des Ahas war und auf dessen Befehl ohne weiteres den althergebrachten Altar JHVHs. im Tempel durch einen andern nach heidnischem Muster hergestellten ersetzte. Der andere Zeuge wird wohl auch nicht viel besser gewesen sein. Solche Zeugen aber konnten bei JHVH nicht gut angeschrieben sein. Dem Volke waren sie jedoch נאמנים, und da das Zeugnis eigentlich nur für das Volk sein sollte, fiel die Wahl des Propheten auf diese Würdenträger, die, wie sie auch waren, beim Volke in hohem Ansehen standen.

4. קרא אבי ואמי drückt freilich einen Ruf aus, aber nicht den Ruf „Vater!“ und „Mutter!“, sondern „mein Vater!“ und „meine Mutter!“ Mit andern Worten, der Ausdruck bezeichnet eigentlich die Fähigkeit des Knaben, seine Eltern von einander und von andern Leuten zu unterscheiden.

6. Mit וּמְשׂוֹשׂ ist hier nichts anzufangen. Vielleicht ist וּמָשׁוֹשׁ als Inf. absol. von משש zu lesen und את als nota acc. zu fassen. „Die beiden genannten Könige befühlen“ wäre so viel wie sie sondieren, ob sie mit sich wegen des Friedens unterhandeln lassen. Andere, welche die massoretische Aussprache des fraglichen Wortes beibehalten, sind gezwungen, anzunehmen, dass es in Juda eine mit den Feinden liebäugelnde politische Partei gab, auf die hier angespielt wird. Allein diese Annahme, an sich nicht wahrscheinlich,

verträgt sich nicht mit העם הזה, welcher Ausdruck nur das gesamte Volk bezeichnen kann, nicht aber einen besondern Teil davon, der eine bestimmte politische Richtung verfolgte.

7. את מלך אשור ואת כל כבודו ist als Glosse zu streichen und zu 7, 17 zu vergleichen. In dieser Glosse bezeichnet כבוד ein starkes Heer, eine grosse Kriegsmacht (gegen Duhm). והלך על כל גדותיו ist = und er wird strömen unter Zufluss all seiner Nebenflüsse; vgl. zu Jos. 3, 15. Unter „Nebenflüsse“ sind hier Hilfstruppen aus andern Völkern zu verstehen.

8. Für שטף ועבר ist entschieden יִשְׁטֹף וְעָבַר zu vokalisieren. In כנפיו ist kaum ein Bild vom Vogel zu erblicken, sondern vielmehr die eigentliche Bezeichung von Kriegsheeren; vgl. das sinnverwandte אגף bei Ezechiel.

9. רעו ist schwerlich richtig, denn von Kal von רעע war gut klassisch ausser dem Inf. nur die dritte Pers. Sing. Perf. und Imperf. im Gebrauch, sonst nichts*). Es ist wohl nach LXX דְּעוּ dafür zu lesen. Danach muss man aber auch das erste וחתו in וְשִׁתוּ ändern und dazu לב als Objekt im Geiste supplizieren; vgl. 41, 20 und öfter blosses שום für שום לב. Aus ושתו entstand zuerst unter dem Banne von V b וחתו, und dieses machte die Aenderung des vorherg. Verbums nötig.

10. Für עצו ist zu sprechen עֻצוּ von יעץ und darüber zu Ri. 19, 30 zu vergleichen.

11. Für בחזקת gibt es eine Lesart כחזקת, doch verdient ersteres den Vorzug. Für ויסרני aber, das hier ungrammatisch ist, hat man וַיְסִרֵנִי als Imperf. consec. Hiph. von סור zu lesen. Der Satz heisst danach: und er hält mich davon ab, dass ich den Weg dieses Volkes ginge.

12. Für das unpassende קשר ist mit andern beidemal קָדֹשׁ = Gegenstand göttlicher Verehrung, aber nicht קֹדֶשׁ, zu lesen. Letzteres wäre nicht viel besser, als die Recepta. תיראו und תעריצו sind von göttlicher Verehrung zu verstehen; sieh die folgende Bemerkung.

13. Für מעריצכם ist, dem מוֹרַאֲכֶם entsprechend, מַעֲרִצְכֶם zu lesen. מַעֲרָץ ist ein poetisches Synonym von מורא und heisst wie dieses und קָדֹשׁ Gegenstand göttlicher Verehrung. Dagegen könnte מעריצכם nach V. 12 nur heissen „der euch zum Gegenstand göttlicher Ver-

*) Die Massora hält sogar רַע durchweg für ein Adjektiv, wie ihre Betonung von רָעָה Deut. 15, 9 und 2 Sam. 19, 8 zeigt. Die dritte Pers. Pl. des Imperf. Kal findet sich nur Neh. 2, 3.

ehrung macht", was aber keineswegs passt. Schrecken einflössen kann Hiph. von ערץ nicht bedeuten.

14. Für למקדש ולאבן ist mit veränderter Wortabteilung למקדשו לאבן zu lesen und das Suff. auf das vorherg. העם הזה zu beziehen. Selbstredend hat man danach נֶגֶף mit Athnach zu sprechen. מקדשו ist = das, was es für קדוש hält; sieh zu V. 12 und Ez. 11, 16. Andere lesen für die beiden Worte bloss לאבן, was jedoch rein willkürlich ist. Für ליושב liest man wohl besser ליושבי, das die meisten Versionen und auch etliche hebräische Handschriften ausdrücken. Der Sing. mag durch Haplographie von Jod entstanden sein.

16. Dieser und die folgenden zwei Verse sind nicht die Fortsetzung der Rede JHVHs, auch sind die Worte nicht an die Zuhörer gerichtet, sondern der Prophet spricht sie für sich und vor sich hin. Letzteres gilt bestimmt von diesem Verse, nicht so sicher von V. 17 und 18. צור, wie auch חתום, wofür man mit Duhm חָתוֹם zu sprechen hat, ist Inf. absol., aber in dem zu 2, 10 angegebenen Sinne zu fassen. תעודה heisst hier dem Zusammenhang nach Vermahnung; vgl. den Gebrauch des Verbums עוד. למודי heisst nicht meine Jünger, denn solche hatten Propheten zur Zeit Jesaias nicht. למוד heisst überhaupt nicht Jünger. Bei diesem Substantiv tritt der Begriff „gewöhnt sein an", „vertraut sein mit" hervor, welcher der Grundbegriff des Verbums ist. למוד heisst daher, jemand, der mit dem Genannten vertraut ist; vgl. besonders Jer. 2, 24. חתם ב ist = beschränken auf. Danach ist der Sinn des Ganzen der: es gilt nun, die Vermahnung der Oeffentlichkeit zu entziehen und die Lehre auf die zu beschränken, die meine Art kennen, das heisst, die da wissen, dass das, was ich voraussage, auch eintrifft. Die andern, meint der Prophet, glauben doch nicht; vgl. zu 7, 9.

19. V. b ist nicht Fortsetzung der Rede der Ratgeber, sondern des Propheten Einwand gegen ihren Rat.

20. Hier ist der erste Halbvers ein Schwur und = bei der Lehre und der Vermahnung! Daher die Einleitung dessen, was darauf folgt, mit אם לא = dass. ל bezeichnet bei beiden Substantiven den Acc., in dem die Schwurformel steht.*) Was auf כדבר הזה folgt, ist zum Folgenden zu ziehen.

*) Im A. T. ist mir kein anderes Beispiel von dem Gebrauch von ל bei einer Schwurformel bekannt, wohl aber im Talmud; vgl. Joma 84a, wo gesagt wird, dass die Worte לאלהא דישראל לא מגלינא beides heissen können, „dem Gotte Israels will ich's nicht verraten" und auch „bei dem Gotte Israels! ich werde es nicht verraten".

21. Dass die Schlussworte des vorherg. Verses hierher gehören, ist schon gesagt worden. אשר vertritt aber den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz beschrieben werden soll. Für שחר ist שֹׁחַד zu lesen. Das Suff. in בה ist neutrisch zu fassen und auf die Kalamität zu beziehen, wegen welcher manche raten, die Totenbeschwörer zu befragen. אשר וגו׳ hat die Geltung eines Bedingungssatzes, daher ועבר mit Waw Apodosis. עבר mit ב der Sache heisst, etwas durchmachen; vgl. englisch „to go through troubles". Die Konstruktion in עבר בה verhält sich zu der in עלי עברו חרוניך, Ps. 88, 17, ungefähr wie die Konstruktion in צר ומצוק מצאוני, Ps. 119, 143 zu der in צרה ויגון אמצא, Ps. 116, 3. Der Sinn des Ganzen ist danach: wenn man das Honorar für den Totenbeschwörer nicht haben wird, so wird man die Kalamität durchmachen, gedrückt und Hunger leidend. Gedrückt heisst ohne den etwaigen Trost, den der honorierte Totenbeschwörer gegeben haben würde. Im zweiten Halbvers ist wohl מלכו ואלהיו für במלכו ובאלהיו zu lesen. Letzteres kann nach 1 Sam. 17, 43 nur heissen „man wird bei seinem König und seinem Gotte fluchen", d. i., man wird Flüche ausstossen, in deren Formeln die Namen des Königs und des Gottes genannt sind, und das passt hier nicht. Das Suff. in אלהיו bezieht man besser auf מלכו. Der falsche Gott, der in der Not nicht helfen kann, wird zu dem König in Beziehung gebracht, weil er dessen Verehrung in Israel einführte. Der Satz ופנה למעלה ist mit dem Folgenden zu verbinden.

22. Sieh die Schlussbemerkung zum vorherg. Verse. Danach ist hier אל ארץ Korrelat zu dem dortigen למעלה.

23. Die Worte כי לא מועף לאשר מוצק לה sind undeutbar. „Denn hat nicht Umnachtung, was Aengstigung hat?" (Duhm) kann der Satz nicht heissen.

IX.

2. הרבית הגוי לו ist in הרביתה גיל zu ändern und für הגדלת השמחה mit veränderter Wortabteilung הגדלתה שמחה zu lesen. Andere lesen im ersten Satz הגילה und lassen den zweiten unverändert. Allein das Fem. גילה gehört der nachexilischen Sprache an, und weder dieses noch das öftere גיל kommt sonst im A. T. mit dem Artikel vor. Auch das sehr häufige שמחה findet sich sicher nur in Esra und Ecclesiastes je einmal mit dem Artikel. Jesaia kann also weder הגילה noch השמחה geschrieben haben. לפניך ist = in deinem Heiligtum. Wie man sonst in JHVHs Heiligtum unter Danksagung

jubelt, wenn man Beute verteilt, so wird sich das Volk freuen und jubeln, wenn es aufhört, selbst die Beute der Feinde zu sein. Diese bescheidene Hoffnung lässt tief blicken.

3. מטה fasst Raši richtig nicht als Substantiv, sondern als Partizip Hiph. von נטה. Danach ist מטה שכמו = der ihm den Nacken beugt; vgl. Gen. 49, 15. Der Gebrauch von Hiph. an unserer Stelle, während an jener Kal in Anwendung kommt, erklärt sich daraus, dass dort vom Nacken des Subjekts die Rede ist und hier vom Nacken eines andern; sieh zu Gen. 39, 21. שבט הנגש בו ist Glosse eines alten Lesers, der hinsichtlich מטה שכמו in denselben Irrtum verfiel, in dem sich die modernen Erklärer befinden. Nur wenn מטה Bezeichnung für den Feind selbst ist, passt dazu החתת, nicht aber wenn darunter nur seine Geissel zu verstehen ist.

4. Für מגוללה lesen die meisten der Neuern מְגֹאָלָה, besser jedoch ist מְגֻאָלָה, da ersteres mehr levitische als physische Unreinigkeit ausdrücken würde. Es ist aber hier nicht von den Dingen der Feinde Israels die Rede, sondern von denen Israels selbst. Kriegern gereichen Blutflecke an den Kriegsgewändern zum Ruhme, weil sie von der Erschlagung von Feinden zeugen. Solche blutige Gewänder, wie auch die für Krieger charakteristische Fussbekleidung werden nunmehr in Juda verbrannt werden, weil es lange, während der ganzen Regierungszeit des Königs, dessen Geburt im Folgenden angekündet ist, keinen Krieg geben wird; denn die Zeit wird eine Zeit des Friedens sein, wo Kriegsruhm nichts gilt; vgl. V. 6 und 2, 4.

5. פלא יועץ ist = unvergleichlich in seinen Ratschlägen. Ueber פלא sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 15, 11. Mit אֵל kommt man hier nicht aus, weil kein Sterblicher אֵל genannt werden kann. Die Fassung von אל גבור im Sinne von „Gottheld" ist aus sprachlichen Gründen nicht zulässig. Man spreche dafür אֶל und vergleiche Jer. 49, 20. Unter גבור ist der Feind zu verstehen. Der Gesamtausdruck פלא יועץ אל גבור ist danach so viel wie: unvergleichlich in seinen Ratschlägen gegen den Tyrannen. Die Aussprache אֵל wurde durch 10, 21 eingegeben, wo aber von JHVH die Rede ist. Für שלום endlich ist, dem vorherg. עד entsprechend, עולם zu lesen und zu V. 6 zu vergleichen. Vom Frieden ist erst im folgenden Verse die Rede. עולם sowohl als עד ist aus einleuchtenden Gründen nicht von der Zeit, sondern von den Umständen

zu verstehen. Der betreffende König wird seinem Volke unter allen Umständen sowohl Vater als Fürst sein.

6. Für das unmögliche Kethib liest die Massora למרבה. Korrekt jedoch ist nur רַבָּה, vgl. LXX, da im Kethib לם aus dem Vorhergehenden dittographiert ist. Diese Dittographie beweist aber, dass unsere Emendation des Schlusses von V. 5 richtig ist. על ist mit שלום zu verbinden und שלום על כסא = Frieden für den Thron; vgl. K. zu Ps. 128, 6. Für אתה ולסעדה ist אֹתָהּ ולסעדה zu sprechen, denn, während להכין sowohl auf כסא als auch auf ממלכתו passt, kann סעד nur mit Bezug auf ersteres gebraucht werden; vgl, Pr. 20, 28. מעתה ועד עולם ist gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden.

7. Hier fängt eine neue Rede an, die mit dem Vorherg. in keiner Weise zusammenhängt. Für דָּבָר שָׁלַח ist nach LXX דֶּבֶר שָׁלַח zu lesen. Aber auch ונפל hat man im וְנָגַע zu ändern.

8. Da לאמר von וידעו, wie immer man dieses auch fassen mag, nicht abhängen kann, so ergänzen die Erklärer vor dem zweiten Halbvers כי יאמרו oder nehmen den irrtümlichen Wegfall dieser beiden Worte an. Mir scheint jedoch, dass וידעו für וַיָּרֵעוּ verschrieben ist. וירעו לאמר wäre = aber sie sagten boshaft. Ueber die selbständige Bedeutung von לאמר vgl. z. B. 2 Sam. 2, 22.

10. Für צרי ist צריו zu lesen und רצין als Glosse dazu zu streichen. Das Suff. bezieht sich auf Israel. Andere konjizieren nach LXX, die הר ציון für רצין ausdrücken, צָרָה, allein der Sing. von צר kommt mit der einzigen Ausnahme von Hi. 16, 9, wo aber der Text offenbar nicht in Ordnung ist, sonst nirgends mit Suff. vor.

11. Für בכל פה ist ohne den mindesten Zweifel מִכָּל פֵּאָה zu lesen. מכל פאה ist = auf jeder Seite, das heisst nach מפנים und מאחור, rechts und links. „Mit jedem Maule fressen“ ist keine hebr. Sprechweise. An der Korruption ist hauptsächlich das Verbum des Satzes schuld, das פה vermuten liess.

12. Der Artikel in המכהו ist den Erklärern ein Anstoss, und er hat zu der sonderlichen Konjektur Lagardes geführt, wonach Jesaia עֹדֵה מכהו (עדה = עדי) für עד המכהו sprach. Dabei vergisst man, dass, bei dem Partizip act. die Annextion nur den Acc. vertritt und darum eine uneigentliche ist. Aus diesem Grunde hat das Suff. im Hebräischen sowohl wie im Arabischen in solchem Falle ebensowenig determinierende Kraft, wie der Acc. selbst, weshalb das Partizip, wenn es determiniert sein soll, trotz des Suff. den

Artikel zu sich nimmt; vgl. fürs Hebräische 63, 11 המעלם. Deut. 8, 14 המוציאך. Deut. 8, 15 המוליכך und Deut. 20, 1 המעלך.

14. Dieser Vers ist mit Recht allgemein als Glosse zu dem Vorhergehenden anerkannt.

15. מבלעים ist so viel wie: unter einander oder mit sich selbst uneinig; sieh zu Num. 4, 20.

16. Für das in diesem Zusammenhange unpassende ישמח ist wahrscheinlich יחמל zu lesen. Lagarde liest יפסח (das ursprünglich יפשׂח geschrieben wäre) aber פסח kann, seinem Grundangriffe gemäss, der da ist „überspringen", nur eine ausnahmsweise Verschonung des Objekts ausdrücken, mit dem Nebenbegriff, dass andere zu gleicher Zeit unverschont bleiben, und passt deshalb hier nicht. Denn unmöglich kann hier die Verschonung der Jünglinge bei Nichtverschonung der Alten gemeint sein.

17. Was ויתאבכו heisst, lässt sich, da dieses Verbum sich sonst nirgends findet, nicht sagen. Für גֵּאוּת aber ist ohne Zweifel גֵּאוֹת oder גֵּיאָיוֹת als Pl. von גיא zu lesen.

18. Für נעתם habe ich im hebräischen Werke nach Hi. 38, 13 נֶעֶרְתָּם vermutet. Jetzt aber erscheint mir letzteres deshalb unpassend, weil man hier dem Zusammenhang nach etwas erwarten muss, wovon das Land selbst affiziert wird, nicht etwas, was dieses mit seinen Bewohnern tut. Am Ende wird LXX mit ihrem συγκέκαυται doch Recht haben; vgl. arab. غتم unausstehliche Glut*) und sieh zu 11, 15. Von der Zornsglut JHVHs erglüht der Boden unter den Füssen. Danach bildet כמאכלת איש keine Schwierigkeit, denn כמאכלת ist so viel wie כִּבְמַאֲכֹלֶת (ב fällt als Präposition bei vorgeschlagenem כ auch sonst in der Regel weg) und der Sinn des Satzes der: sodass die Leute sich benehmen werden, wie wenn Feuer ausbricht, wo jeder nur an sich selbst denkt und sich kein Gewissen daraus macht, seine eigene Rettung auf Kosten anderer zu bewerkstelligen. Zu solchem Zustande der Dinge passt die darauf folgende Schilderung recht gut. Andere emendieren כמו אכלי איש = wie Kannibalen. Allein danach müsste es אדם und nicht איש heissen. Ferner, obgleich Ausdrücke wie „Menschen fressen" im A. T. als Bild vorkommen, war doch den alten Israeliten das Vorhandensein von wirklichen Menschenfressern unbekannt. Am

*) Dass das Verbum, welches bei Freytag fehlt, aber von Lane angeführt ist, im Arab. auf die im Magen in Folge von Ueberessen entstehende Hitze sich beschränkt, verschlägt nicht viel, da diese Beschränkung im Hebräischen nicht notwendig existieren muss.

wenigsten konnte man zur Zeit unseres Propheten von der Existenz der Kannibalen wissen. Ausserdem pflegen Kannibalen nur Fremde zu fressen, nicht auch Stammesgenossen. Endlich wäre das darauf folgende איש אל אחיו לא יחמלו, wenn hier ein Vergleich mit wirklichen Menschenfressern vorläge, viel zu schwach.

19. Das Imperf. יִגְזֹר statt des sonstigen יִגְזַר ist nur eine massoretische Differenzierung. Im Grunde aber genügt hier das Verbum bei letzterer Aussprache vollkommen. Denn schneiden kann sehr gut so viel sein wie kauen, daher essen. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, passt zum ersten nicht. Für זרעוֹ ist זַרְעוֹ zu vokalisieren. Man frass das Fleisch seiner eigenen Kinder. Ueber זרע als Bezeichnung der unmittelbaren Nachkommen, das heisst, der mit den Vätern koexistierenden Kinder, vgl. besonders Gen. 21, 13 und über das Fressen der eigenen Kinder Deut. 28, 53—57 und besonders 2 K. 6, 28. 29.

X.

1. Fortsetzung der vorherg. Rede, die erst mit V. 4 zu Ende kommt. So scheint es wenigstens nach V. 4b, demselben Kehrvers, der sich 9, 11. 16 und 20 findet. Andere halten freilich jenen zweiten Halbvers für einen spätern Zusatz. Der aufgelöste st. constr. חקקי scheint einen andern Sinn zu haben als das gewöhnliche חֻקֵּי. In der uns vorliegenden Form bezeichnet der Ausdruck wohl nicht Gesetze sondern Bedingungen, unter denen ein Geschäft abgeschlossen wird. Denn schwerlich konnte man besondere Gesetze machen, die nur für die Armen drückend waren. Wohl aber konnten die Reichen in ihre Verträge mit den Armen Paragraphen und Klauseln einschalten, die für letztere unvorteilhaft waren. Ebenso ist das nur hier vorkommende Piel von כתב höchst wahrscheinlich ein juristischer Ausdruck. Was dieses Piel eigentlich bedeutet, lässt sich aber nicht mehr ermitteln.

3. תעזבו ist unmöglich richtig überliefert. Denn עזב kann nur heissen von etwas lassen, es aufgeben; wenn man aber etwas aufgibt, bleibt es sich gleich, wo man es lässt. Was aber schwerer ins Gewicht fällt, ist, dass אנה ein Verbum der Bewegung voraussetzt, während עזב ein solches nicht ist. Aus diesen Gründen hat man für תעזבו entschieden תָּעֻזּוּ zu lesen; vgl. V. 31. Ex. 9, 19 und Jer. 4, 6. 6, 1. Danach heisst der Satz: und wohin wollt ihr euer grosses Vermögen flüchten, um es in Sicherheit zu bringen?

4. Hier ist der erste Halbvers, namentlich das erste Glied, undeutbar. Lagardes bekannte Emendation mag geistreich sein, richtig aber ist sie keineswegs.

5. Für ומטה הוא bieten etliche Handschriften וּמַטֵּהוּ doch genügt es vollkommen, wenn man bloss וּמַטֵּה in וּמַטֵּה ändert. Die Verbindung des Nomens im st. constr. mit dem folg. persönl. Fürwort hat ihre Analogie in den Ausdrücken אֶתְהֶם und מִנְהֶם, die korrekter Weise את הֵם und מן הֵם gesprochen werden sollten; vgl. 2 K. 9, 18 עַד הֵם. Für בידם aber ist הֵרִים zu lesen und V. 15c zu vergleichen. Es ist jedoch hier nicht von dem die Rede, was Assur wirklich ist, sondern von dem, was JHVH beabsichtigt hatte, dass er sein sollte. Denn der Sinn des Ausrufs, etwas freier wiedergegeben, ist der: o über Assur, der der Stock meines Zornes hätte sein, den mein Grimm als Geisel hätte schwingen sollen! In diesem Ausdruck liegt indirekt schon der Gedanke, dass Assur über die Absicht JHVHs hinwegging. JHVH hatte beabsichtigt, ihn als Strafwerkzeug zu gebrauchen, er aber gebrauchte den Zorn JHVHs für seine eigenen politischen Zwecke.

6. Für חנף ist, dem עם עברתי gemäss, wahrscheinlich אֶנַּף — Imperf. von אָנַף — zu lesen, mit oder ohne בו. Letzteres kann bei der vorherg. Präposition in בגוי, sehr gut entbehrt werden.

10. מצאה יד פ' mit ל der Person oder Sache heisst nicht sie bestrafen, wie Buhl angibt, sondern ist so viel wie: ihr gewachsen sein, eigentlich für sie hinreichende Kraft haben; vgl. K. zu Ps. 21, 9. Für לממלכת האליל ist mit andern לַמַּמְלָכֹת הָאֵלֶּה zu lesen. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „obwohl ihre Götterbilder zahlreicher waren als die in Jerusalem und Samaria“. Allein, von der Absurdität eines solchen Arguments abgesehen, ginge danach die Ausdrucksweise über das Mögliche in der Sprache, da blosses מן nie und nimmer heissen kann „mehr als“. Zudem ist ja Samaria eines der im Vorherg. aufgezählten Reiche, weshalb dasselbe hier im Vergleiche in dieser Weise nicht mitgezählt werden kann. Tatsächlich ist ופסיליהם gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden. Ueber den Rest des Verses sieh zu 2 Sam. 19, 44. Dort ist dargetan worden, dass מן den Unterschied oder den Abstand bezeichnen kann, der zwischen zwei miteinander verglichenen Personen oder Sachen besteht. Danach ist hier für מירושלים ומשמרון zu lesen מִי ירושלים משמרון, und das heisst, was ist Jerusalem mit Samaria verglichen? Ueber die Verbindung מי ירושלים vgl. Ri. 9, 28 מי שכם. Nach dem massoretischen Text und seiner traditionellen

Fassung ist es, wie bereits gesagt, unbegreiflich, wie Samaria, das im Vorherg. unter den von Assur eroberten Ländern angeführt ist, hier neben Jerusalem mitgenannt werden kann. Dagegen ist in dem neugestalteten Text für den Vergleich Samaria gewählt, teils weil es im Vorherg. das letztgenannte ist, teils aber auch wegen dessen Verwandtschaft mit Jerusalem, das heisst mit Juda.

12. מעשהו heisst in diesem Zusammenhang nicht sein Werk, sondern sein Vorhaben oder richtiger sein Plan. Ueber diese Bedeutung des Substantivs sieh das zu 37, 26 über das Verbum עשה Gesagte.

13. Für ואסיר ist ohne Zweifel וָאַסִּג zu lesen. Nur dieses passt zu גבולת; vgl. Deut. 19, 14. 27, 17. Hos. 5, 10. Pr. 22, 28. 23, 10. הסיר גבול ist keine hebräische Verbindung. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst נ durch Haplographie wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Für ועתודתיהם ist das Kethib ועתידתיהם entschieden vorzuziehen, denn עתיד, Pl. fem. עתידות, kommt auch sonst vor, עתוד aber nicht. עתידות bedeutet Schätze, die für die Zukunft angelegt sind. Im letzten Gliede ist der Text ebenfalls verderbt, und man hat וָאֹרִד אֶל בּוֹר zu lesen für ואוריד כביר. Unter בור ist entweder nach 24, 22 ein Gefängnis oder nach der häufigen Verbindung ירדי בור der Orkus zu verstehen. Letzteres scheint mir das Wahrscheinlichere. יושבים ist Bezeichnung für die Bewohner der Landschaften, von denen hier die Rede ist.

14. Ueber מצא ל sieh zu V. 10. Danach ist hier כַּקֵּן soviel wie כְּלַקֵּן. Dass קן niemals das leere Nest bezeichnet, ist bereits in einem frühern Bande gesagt worden.

15. Die traditionelle Fassung von כהרים שבט וגו׳ scheitert daran, dass blosses כ nicht heissen kann „als ob“, abgesehen davon, dass danach dem Assur hier mehr vorgeworfen wird als seine vorhergehende Prahlerei rechtfertigt. כ ist hier beidemal temporell und את hebt, wie bisweilen auch sonst, das Subjekt hervor. Darum ist diese Partikel beim letzten Gliede weggelassen, was sonst nicht der Fall sein würde. Für את lesen sehr viele Handschriften ואת. Auch dem Ibn Esra lag diese abweichende Lesart vor, und sie wird wohl die richtige sein. Waw in ואת entspricht dem arab. ف und leitet den Nachsatz ein. Dieses Waw beweist aber auch, dass את hier nicht nota acc. ist. Für מרימיו liest man wohl besser מרימו, doch absolut nötig ist dies nicht. Möglich aber ist, dass der Text im letzten Gliede ursprünglich וכהרים für כהרים hatte. Das Subjekt

zu beiden Infinitiven ist unbestimmt. Dadurch, dass dieses Waw zum vorherg. Worte geschlagen wurde, entstand dort das Suff. Pl. Danach ist der Sinn der fraglichen Worte der: wenn eine Rute geschwungen wird, so ist jemand da, der sie schwingt, und wenn ein Stock geschwungen ist, geschieht es durch jemand — wörtlich so ist jemand da — der nicht Holz ist.

16. Streiche יְקַד, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist.

17. אור ישראל will offenbar Bezeichnung für JHVH sein. Der Ausdruck kommt aber sonst nirgends vor, und eine Bezeichnung für JHVH ist als ἅπαξ λεγόμενον undenkbar. Aus diesem Grunde ist צור für אור zu lesen und über die Verbindung צור ישראל 30, 29 und 2 Sam. 23, 3 zu vergleichen. Der Parallelismus ist danach ungefähr wie in 1 Sam. 2, 2.

18. יער und כרמל sind hier sichtlich Gegensätze, sodass ersteres das Gemeine und letzteres das Vorzügliche und Edle bedeutet; vgl. 29, 17 und sieh zu Micha 7, 14. Wenn aber dem so ist, kann כבוד an der Spitze des Satzes nicht Pracht oder Herrlichkeit heissen, da dieser Sinn auf יערו nicht passt. Das fragliche Nomen bezeichnet in diesem Zusammenhang den überwiegenden, den grössten Teil des Ganzen. Ihm ist in V. 19 שאר in gleicher Stellung entgegengesetzt.

19. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach erklärt es sich, dass hier bloss יער und nicht auch כרמל erwähnt wird. Denn die Edlen Assurs werden alle zu Grunde gehen; nur von dem gemeinen Haufen wird ein kaum nennenswerter Rest übrig bleiben.

20. Wegen מכהו, das sie falsch beziehen, sprechen manche der Neuern V. 20—22 dem Jesaia ab. Allein מכהו bezieht sich nicht auf irgend ein Volk, dass die Israeliten geschlagen hatte, sondern auf JHVH. Dies soll sogleich klar gemacht werden. Denn באמת ist nicht mit dem Verbum, sondern mit קדוש ישראל zu verbinden. קדוש ישראל באמת ist = der wirkliche קדוש ישראל oder der קדוש ישראל, wie er sein soll. Der Ausdruck setzt jedoch nicht eine Wandlung im Charakter JHVHs voraus, sondern er ist mit Bezug auf die Aenderung seines Verhaltens zu Israel zu verstehen, die durch eine entsprechende Aenderung im Betragen Israels gegen ihn bedingt ist. Wenn die Israeliten bis jetzt auf JHVH ihr Vertrauen richteten, so geschah dies lediglich, weil JHVH sie für den Mangel solchen Vertrauens und für ihr sonstiges schlechtes Betragen gegen ihn schwer gezüchtigt hatte. Dermaleinst aber wird sich

Israel auf JHVH stützen als auf einen Gott, gegen den es sich benommen, wie gegen seinen wirklichen קדוש, und der darum keinen Anlass gehabt, es zu züchtigen.

21. Anstatt יעקב ist zweifellos ישוב zu wiederholen, und das Athnach hat man beim ersten ישוב zu setzen.

22. Für שוטף ist vielleicht שֶׁטֶף zu lesen. שטף צדקה wäre = Vertilgung wie durch eine Flut als Akt der Gerechtigkeit.

25. In Verbindung mit etwas, das Zorn bedeutet, kann כלה nur heissen zur Auslassung kommen, nichts anderes. Für זעם ist bei gleich darauffolg. אפי durchaus nicht nötig זעמי zu lesen. Nicht nur ein Suff., sondern sogar ein bestimmtes Nomen kann in einem solchen Falle aus dem Folgenden sich ergänzen; sieh besonders zu Pr. 16, 6. Dagegen hat man für על תבליתם nach etlichen Handschriften עד תכליתם zu lesen und das Suff. auf זעם und אפי zu beziehen. Der Satz heisst danach: ich werde meinen Unmut und meinen Zorn gründlich auslassen. Wen der Zorn treffen wird, geht aus dem Zusammenhang zur Genüge hervor. Ueber עד תכליתם vgl. Hi. 11, 7. Luzattos wohlfeile Emendation תֵּבֶל יִתַּם für תבליתם verdient keine Beachtung, da תמם sich nirgends in Verbindung mit זעם und אף findet.

27. Am Schlusse ist wahrscheinlich שְׁמִי für שמן zu lesen. Sonach erhielte man für den Satz den Sinn: und das Joch wird vor meinen blossen Namen bersten.

28. למכמש bildet einen abgekürzten Satz, der das Kommando des Feldherrn enthält, und für יפקיד כליו hat man entschieden יִפְקֹד חֵילוֹ zu lesen. Danach ist V. b = „nach Michmas!“ kommandierte er seinem Heere. Auf den Ort, wo die Bagage gelassen wurde, kann es hier nicht ankommen. Zudem bezeichnet כלים, zu einem Jäger oder Krieger direkt in Beziehung gebracht, nicht dessen Bagage, sondern seine Waffen; vgl. Gen. 27, 3. 1 Sam. 21, 9. 31, 10 und viele andere Stellen. Die Waffen aber konnte Assur, der gegen Jerusalem zog, unmöglich in Michmas zurücklassen.

29. Sprich מַעְבָּרָהּ mit Mappik, beziehe das Suff. auf das vorher genannte מכמש und vgl. 1 Sam. 13, 23 מַעֲבַר מכמש. Ein Substantiv fem. מַעְבָּרָה gibt es nicht. Der Pl. מעברות hat die Lexigraphen auf die Annahme eines מַעְבָּרָה geführt; aber die meisten Substantiva masc. mit präformativem Mem bilden den Pl. auf ôth, teils ausschliesslich, teils neben îm. Man hat hier nicht beachtet den Uebergang von dem im unmittelbar Vorherg. gebrauchten Sing. zum

Pl. und die Rückkehr zum Sing. in V. 32. Dieser doppelte Wechsel des Numerus zeigt aber, dass man עִבְרוּ als Imperat. statt עָבְרוּ zu lesen und לנו nicht als Verbum, sondern als Präposition zu fassen hat. Danach ist der Satz Fortsetzung des im vorherg. Verse begonnenen Kommandos und dessen Sinn der: „marschiert durch seinen Pass — den Pass von Michmas — Geba soll unser Nachtquartier sein!“ Bei der Fassung von לנו als Verbum bietet auch der Satz גבע מלון לנו ein sehr zweifelhaftes Hebräisch.

30. Der durch die Endung â in לישה bezeichnete casus obliquus erklärt sich daraus, dass wir hier eigentlich nicht einen direkten Anruf von etwas Gegenwärtigem haben, sondern vielmehr einen Ausruf über etwas, das abwesend ist. Auch im Arabischen kann das منادى in solchem Falle unter Umständen im Acc. stehen. Für עניה ist mit allen Neuern nach Syr. עֲנִיהָ als Imperat. Sing. fem. mit Suff. zu lesen. Doch heisst der Ausdruck nicht „antworte ihr“ was hier keinen Sinn gäbe“, sondern ist so viel wie: nimm ihren Schrei auf und setze ihn fort; sieh zu Hab. 2, 11.

32. Der erste Halbvers ist = es ist des Tages noch genug — das heisst es ist noch früh genug am Tage — sich in Nob einzustellen. Die Ausdrucksweise erinnert an Gen. 29, 7.

33. Was das nur hier vorkommende מערצה bedeutet, lässt sich nicht sagen. Möglicherweise ist der Ausdruck nicht richtig überliefert. נדועים heisst, wie der Parallelismus zeigt, gekürzt. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu 1 Sam. 2, 31.

34. באדיר ist korrupt. Es steckt in dem Ausdruck wahrscheinlich der Name irgend eines Werkzeugs zum Schneiden, vielleicht מַשּׂוֹר, und die Konstruktion des Verbums mit ב ist wie in נפל בחרב.

XI.

1. Das Perf. consec., womit dieses Stück beginnt, zeigt, dass dasselbe ein Fragment ist. Dieses Stück wird allgemein messianisch gedeutet, und aus dem Gebrauch von גזע am Eingang ziehen manche Erklärer den Schluss, dass vor der messianischen Zeit die davidische Dynastie übel zugerichtet werden wird. Was die messianische Deutung betrifft, so macht es schon der Ausdruck „Messias“, hebräisch משיח, wodurch die nach dem Exile unter fremder Herrschaft stehenden Juden den von ihnen erwarteten Retter und Erlöser bezeichneten, unmöglich, dass vorexilische prophetische Stücke,

zu denen die hier beginnende und mit V. 10 zu Ende kommende Prophezeiung unzweifelhaft gehört, messianisch sind; sieh die Ausführung zu Lev. 7, 35. גזע wieder, aus dessen Gebrauch hier der Schluss hinsichtlich des Zustandes der davidischen Dynastie vor der messianischen Zeit gezogen wird, bezeichnet nicht nur den in der Erde zurückgebliebenen Wurzelstamm eines abgehauenen Baumes, sondern auch den untern in der Erde wurzelnden Teil eines noch lebenden Baumes, welcher Teil beim Abhauen des Baumes, in der Erde zurückbleiben würde. Es ist sogar möglich, dass das fragliche Substantiv ausschliesslich diese letztere Bedeutung hat; sieh Hi. 14, 8, wo sichtlich von einem andern Schicksal des Baumes die Rede ist als dem Abhauen desselben, von dem der vorherg. Vers handelt. Jedenfalls aber ist der obengenannte Schluss aus dem Gebrauche dieses Nomens hier unlogisch. גזע ist hier gewählt, um den betreffenden Sprössling Davids als solchen zu bezeichnen, der in direkter Linie von ihm abstammt. Wer soll dieser Sprössling sein? Das wusste der Prophet selber nicht, konnte es nicht wissen. Er dachte auch schwerlich an eine bestimmte Person. Er malt bloss einen idealen König aus der davidischen Dynastie. Unser Stück rührt aber nicht von Jesaia her, denn die Sprache ist nicht jesaianisch. Ich glaube, dieses Stück ist bedeutend älter als Jesaia. — Im zweiten Versglied ist יִפְרַח für יפרה zu lesen.

2. דעת, obgleich nicht im st. constr., der hier ungrammatisch wäre, ist dennoch wie das darauf folgende Nomen durch יהוה näher bestimmt; sieh zu 10, 25. Es ist also hier nicht von Wissen oder Erkenntnis im allgemeinen die Rede, sondern speziell von der Erkenntnis JHVHs.

3. Hier pflegt man das erste Glied nach Lev. 26, 31 und Am. 5, 21 zu übersetzen „und an der Furcht JHVHs wird er sein Wohlgefallen haben.“ Dabei vergisst man aber, dass an jenen beiden Stellen von JHVH die Rede ist, der wirklich nach Belieben den Duft der ihm dargebrachten Opfer riecht oder nicht. Dort ist der Ausdruck also gar nicht Bild, und man darf daher nicht annehmen, dass derselbe bildlich für Wohlgefallenfinden im allgemeinen gebraucht wurde. Mir scheint darum, dass הָרִיחַ hier, wie Hi. 39, 25, spüren bedeutet. Danach wäre ב in ביראת instrumental zu fassen und der Sinn des Satzes wörtlich der; und sein Spüren wird durch die Furcht JHVHs sein, das heisst, er wird in seiner

Gottesfurcht gleichsam einen ethischen Spürsinn haben.*) Das passt zum Folgenden vortrefflich. Denn nach dem soeben Gesagten ist der Sinn des zweiten Halbverses einfach der: von seiner Gottesfurcht geleitet, spürt der als Ideal gedachte König beim Urteilen das Richtige heraus, ohne genau darauf achten zu müssen, was er vor sich hat, und was darüber vorgebracht wird. Andere fassen לא למראה עיניו im Sinne von „unparteiisch“, doch kann der Ausdruck das nie und nimmer heissen.

4. Für das zu umfassende und deshalb hier unmögliche ארץ ist mit Lagarde, der Parallele entsprechend, עָרִיץ zu lesen.

5. Hier denken alle Erklärer beim Gürtel an Kraft und Bereitschaft. Aber sie verstehen das Bild nicht. Der Prophet dachte dabei an eine andere Bewandtnis, die es mit dem Gürtel hat, und die schon in einem frühern Bande flüchtig berührt wurde. Den Gürtel legt nämlich der Orientale wegen seines losen Gewandes nur für die Nacht beim Schlafengehen ab. Bei Tage hat er ihn beständig an. Danach ist hier davon die Rede, dass der als Ideal gedachte König von Redlichkeit und Recht niemals lässt; vgl. Jer. 13, 11, wo ein ähnliches Bild von der letztern Bewandtnis mit dem Gürtel hergenommen ist. Danach erklären sich auch Bilder wie אִזֵּר את פ׳ שמחה, Ps. 30, 12, und dergleichen. Denn einen mit etwas gürten ist so viel wie: ihm dasselbe für immer geben.

6. Hier ist zu beachten, dass in den ersten zwei Gliedern die wilden Tiere nach dem Satzbau den zahmen untergeordnet sind. Wegen dieser Unterordnung ist auch im ersten Gliede nicht ישכן oder irgendein anderes neutrales Synonym gebraucht, sondern גור. Denn גור עם פ׳ heisst nicht schlechtweg mit oder neben jemandem wohnen, sondern bei jemand wohnen, d. i., sein Schützling sein. Die wilden Tiere, die das Fleischfressen aufgegeben und Vegetarier geworden sind — vgl. V. 7c — werden bei ihrer neuen, ungewohnten Lebensweise im Fortkommen den zahmen nachstehen und von ihnen abhängig sein. Diesem Zuge im Bilde entsprechend, hat man sich bei der Sache die Frevler und die Gewalttätigen, denen unter der idealen Regierung das Handwerk gelegt ist, und die an ehrlichen Erwerb nicht gewöhnt sind, den redlichen Bürgern gegenüber im Nachteil zu denken.

---

*) An so etwas denkt Faust bei den Auslassungen Gretchens über Mephistopheles, als er, daran die reine Seele des Mädchens erkennend, für sich ausruft „du ahnungsvoller Engel du!“

6. Für ומריא ist ירעו zu lesen; vgl. LXX, die jedoch, um sicher zu gehen, beides zum Ausdruck bringt. Auch im ersten und zweiten Gliede wird nur je ein zahmes Tier genannt.

7. תרעינה ist = sie werden Weidegenossen sein. Kal kann sehr gut diese Bedeutung haben — vgl. zu Ri. 14, 20 — und es ist daher unnötig תתרעינה zu lesen, wie manche Erklärer tun. Dagegen hat man im zweiten Gliede יְרַבְּצוּ als Piel zu sprechen und das Subjekt dazu aus dem Vorherg. zu entnehmen, während ילדיהן Objekt ist. Das Genus des Verbums verschlägt nicht viel. In dieser Form heisst das Verbum Junge werfen; vgl. zu Ez. 19, 2.

8. מאורת ist wohl für ein ähnliches Wort verschrieben, vielleicht für מְעוֹנַת; vgl. Am. 3, 4.

9. Das Natürlichste ist, den ersten Halbvers als Fortsetzung des Bildes zu fassen und auf die im Vorherg. genannten Tiere zu beziehen (gegen Duhm). Die wilden Tiere und Reptile werden keinen Schaden zufügen und kein Leben zerstören. Die Anwendung des Bildes auf gefährliche Personen in der menschlichen Gesellschaft konnte Jesaia bei seinen Lesern leicht voraussetzen, da bei wirklichen Bestien ein Zustand wie der hier beschriebene nicht denkbar ist. Man beachte hier den Parallelismus, in dem מכסים dem מלאה entspricht. Denn etwas bedecken, das heisst, ihm als Decke dienen, ist so viel wie: sich so weit erstrecken als dieses oder es ganz ausfüllen; vgl. zu Jer. 46, 8. Hab. 3, 3 und Pr. 10, 11. Aber nach obigen Beispielen zu urteilen, ist das Verbum in dieser Bedeutung zu spät für Jesaia, und deshalb wird wohl unser zweiter Halbvers von späterer Hand herrühren. Somit wäre die Schwierigkeit beseitigt, welche die Fassung von V.a als Fortsetzung des vorherg. Bildes zu bieten scheint.

10. Sprich מִנְחָתוֹ für מְנֻחתו, fasse das Suff. in objektivem Sinne und vgl. 1 Sam. 2, 29. Der Satz heisst danach: und die ihm dargebrachten Geschenke werden kostbar sein. Die Völker, das heisst ihre Könige oder ihre Gesandten, die den gefeierten judäischen König aufsuchen werden, werden ihm kostbare Geschenke mitbringen; vgl. 39, 1 und 1 K. 10, 10.

11. Da ידו Objekt zu יוסיף nicht sein kann, so muss in שנית der Inf. eines andern Verbums stecken, wahrscheinlich שְׂאֵת, das graphisch am nächsten liegt.

12. Bei נפצות dachte der Prophet nicht an Frauen mit Ausschluss der Männer. Die Femininform ist bloss Sache des Rhyth-

mus, indem sie dem Partizip den Charakter eines Korrelats zu נדחי im vorherg. Gliede gibt; vgl. z. B. 3, 1 משען ומשענה.

14. An בכתף ist nichts zu ändern, denn das Nomen steht im st. absol., und der Ausdruck bedeutet, dem יחדו in der Parallele gemäss, dasselbe wie Zeph. 3, 9 שכם אחד, nämlich Schulter an Schulter, das heisst, mit vereinten Kräften; vgl. Targum und Raši.

15. Für והחרים ist mit allen Neuern והחריב zu lesen. בעים רוחו bildet eine Glosse dazu, die aber an unrichtiger Stelle in den Text geraten ist. Für בעים liest man seit Luzzatto gewöhnlich בְּעֹצֶם, doch ist dieser Ausdruck für רוח zu allgemein; man erwartet etwas Spezielleres. Darum scheint mir, dass בְּעָתֶם zu lesen ist. בעתם רוחו wäre = durch die Glut seines Odems; vgl. zu 9, 18.

16. ישאר bildet mit מאשור eine Art Wortspiel, und ישראל im Gegensatz zu שאר עמו heisst das vollzählige Israel.

XII.

1. Lies im zweiten Gliede וְשָׁב אפך וַתְּנַחֲמֵני. Der Zusammenhang mit dem ersten Glied fordert diese Emendation. Denn danach ist der Bau des Satzgefüges ungefähr wie in Ps. 118, 21, und JHVH wird dafür gepriesen, dass sein Zorn, nachdem er ausgebrochen war, sich gelegt. Nach dem uns vorliegenden Texte wird JHVH dafür gepriesen, dass er gezürnt hat, was jedoch unlogisch ist.

2. Für אל sprich אֶל und fasse dieses als zur Konstruktion des ersten Verbums gehörig. Ueber בטח אֶל vgl. Ri. 20, 36. Jer. 7, 4 und Ps. 4, 6. 31, 7. ישועתי ist = der mir hilft, welche Bedeutung man dafür annehmen muss, selbst wenn man das vorherg. Wörtchen ungeändert lässt. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu Ex. 15, 2.

3. Hier wird schon höchst wahrscheinlich auf die Wasserlibationen angespielt, die man im zweiten Tempel am Laubhüttenfest unter grossem Jubel zubereitete und darbrachte; vgl. Sukka 4, 9 und 5, 1. Denn die Feier eines grossen Sieges, wie er in diesem Liede geschildert ist, wurde in der Regel bis zum nächsten Herbstfeste, zu dem sich das Volk zahlreich in Jerusalem einfand, aufgeschoben.

5. Für מורעת, Kethib מידעת, lese man מי ידע כזאת und verbinde בכל הארץ mit מי. Dann ist der Sinn: wer in aller Welt hat je so etwas gesehen oder erfahren?

6. In ישבת ציון ist ציון Apposition zu ישבת, und der Gesamtausdruck ist = wiederhergestelltes Zion. Ueber ישבת vgl. 13, 20 und besonders Sach. 7, 7. Für „Bewohnerschaft Zions“ ist der Ausdruck unhebräisch, denn das wäre ישב ציון oder ישבי צ׳. Unser Ausdruck ist hier gebraucht im Gegensatz zu dem Zustand Zions in der Vergangenheit. An andern Stellen wird ein Land, dem Zerstörung droht, als ישבת charakterisiert im Gegensatz zu dem ihm bevorstehenden Schicksal.

XIII.

2. Auf einem kahlen Berge, wo keine Waldung ist, soll die Fahne gehisst werden, weil sie dort besser gesehen werden kann. Ueber הרימו קול sieh zu Gen. 39, 15. Das indirekte Objekt ist durch das unbestimmte להם ausgedrückt, um mit נדיבים im letzten Gliede zu kontrastieren. Denn bei נדיבים ist hier nicht an Adel oder Reichtum zu denken, sondern an Bildung und Kultur. Wenn nun Gebildeten in obskurer Weise Genannte gegenübergestellt sind, hat man sich letztere als rohe Menschen zu denken. Der Sinn ist danach der: rohe Horden sollen sich als ungebetene Gäste im hochzivilisierten Babylon einstellen.

3. צויתי heisst, ich habe bestellt oder bestimmt; vgl. K. zu Ps. 68, 29, und ל in למקדשי bezeichnet wie öfter das direkte Objekt. לאפי ist nähere Bestimmung zu גבורי, und der Gesamtausdruck heisst, meine Helden, die sich zu Werkzeugen meines Zornes eignen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 5, 22 גבורים לשתות. Das Suff. in גאותי gehört nicht zu diesem Nomen für sich, sondern zu dem zusammengesetzten Ausdruck עליזי גאוה, und עליזי גאותי ist = meine Siegesfrohen, meine Siegesstolzen. Ueber גאוה sieh zu Deut. 33, 26.

4. Für ממלכות ist nach Targ. מַמְלְכוּת zu sprecheu. Mit letzterem teilt גוים die grammatische Beziehung. Das intensive מפקד erklärt sich daraus, dass das zu musternde Heer, aus mehreren Völkern bestehend, überaus zahlreich ist.

5. Subjekt zu באים ist nicht יהוה וכלי זעמו, wie gemeinhin angenommen wird, denn JHVH war nicht selber nach dem fernen Lande gegangen, um die Kriegsheere zu holen; das wäre unter seiner Würde gewesen. JHVH hatte sich damit begnügt, diese von dort herbeizurufen; vgl. 5, 26. Wäre יהוה וכלי זעמו Subjekt oder auch nur Erklärung desselben, so müsste es nach der Bemerkung zu Gen. 13, 1 statt dessen יהוה הוא וכלי זעמו heissen. Die fraglichen Worte bilden einen vollständigen parenthetischen Satz für sich, in

dem יהוה das Subjekt und וכלי זעמו das Prädikat bildet. Ueber ו = ف zur Hervorhebung des Prädikats sieh zu 10, 15. Der Sinn dieses Satzes ist: JHVH — das sind die Werkzeuge seines Grimmes. Der Schlusssatz hängt von באים ab, dessen Subjekt aus dem ihm Vorherg. zu entnehmen ist.

6. Der Gebrauch von שדי hier genügt allein zu beweisen, dass unser Stück nicht von Jesaia herrührt. Denn diese Bezeichnung für JHVH war vor dem Exil nicht im Gebrauch; sieh zu Ex. 6, 3. שד משדי bildet ein bedeutsames Wortspiel.

8. Wie מצא, lässt auch אחז in solchen Verbindungen zwei verschiedene Konstruktionen zu. Wie bei jenem, kann nämlich auch bei diesem entweder die Person Subjekt, und das, was ihr zustösst, Objekt sein oder umgekehrt. Letztere Konstruktion, welche die spätere ist, findet sich bei אחז ausser hier sicher nur Hi. 18, 20, denn Hi. 21, 6 ist auch die andere Konstruktion möglich.

10. Für das hier unmögliche וכסיליהם ist ohne den geringsten Zweifel יְכַסֶּה עליהם zu lesen und das Subjekt aus יהוה zu entnehmen, während כוכבי השמים das Objekt bildet und das Suff. in עליהם auf die Babylonier geht. JHVH wird die Sterne des Himmels über den Babyloniern verhüllen, das heisst verdunkeln; vgl. Ez. 32, 7. Bei dieser Fassung gewinnt auch der Rhythmus, da der erste Halbvers dabei ebenso zwei Glieder enthält wie der zweite. וכסיליהם ist hier unmöglich, weil כסיל in der dafür angenommenen Bedeutung „Orion“ sich sonst immer nur im Sing. findet; sieh Am. 5, 8. Hi. 9, 9. 38, 31. Auch ist neben den umfassenden כוכבי השמים eine Bezeichnung für spezielle Sternbilder kaum denkbar.

11. Für תבל רעה ist trotz des Zeugnisses aller alten Versionen בָּבֶל רָעָתָהּ zu lesen. Der Satz heisst dann: und heimsuchen will ich an Babylon seine Bosheit. Hier kann nur von Babylon die Rede sein, nicht von der Welt im allgemeinen. Auch ist blosses תבל nicht der richtige Ausdruck für Welt, wo es sich um Heimsuchung der Sünden handelt.

12. Dieser Vers ist nicht recht verstanden worden. Denn die Worte besagen nicht, dass Menschen rarer sein werden als Gold, sondern nur, dass die in Babylon einfallenden Feinde mehr darauf bedacht sein werden, sich der Menschen zu bemächtigen als die Schätze zu plündern; vgl. Kimchi und sieh die folgende Bemerkung.

13. על כן heisst nicht „darum“, das hier nicht passt, sondern darob, darüber. JHVH wird Himmel und Erde in Erstaunen

setzen darüber, dass die nordischen Horden die Goldschätze verschmähen und lieber über die Menschen herfallen. Dieses unnatürliche Verfahren wird Himmel und Erde erbeben machen und erschüttern, weil es ihnen als Anfang einer Umwälzung der Ordnung der Natur erscheinen wird.

14. צבי ist, wie der Parallelismus fordert, kollektivisch zu fassen. צבי מדח ist also = ein auseinandergescheuchtes Rudel Gazellen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 50, 17 שה פזורה. Zu צאן ist ein ähnliches Partizip pass. zu supplizieren. ואין מקבץ heisst, und niemand vermag, sie zu sammeln; vgl. zu 1, 31. Die überrumpelten Babylonier werden wie die genannten Tiere bestürzt in verschiedenen Richtungen fliehen, und kein Feldherr wird imstande sein, sie zu sammeln und wieder in Schlachtordnung zu bringen.

15. Mit הנספה kommt man hier nicht weit. „Der Erhaschte", wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht heissen. Man hat dafür entschieden הַנָּס zu lesen. פה ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Während נמצא einen solchen Krieger bezeichnet, mit dem man in der Schlacht zusammenstösst, ist unter נס ein solcher zu verstehen, der auf der Flucht eingeholt wird. Ersterer fällt mit den Waffen in der Hand, letzterer, wenn er nicht die Waffen vorher weggeworfen, um die Flucht zu beschleunigen, wird entwaffnet und niedergemacht. Denn nur der, den letzteres Schicksal trifft, heisst hebräisch נֻפַּל בחרב; vgl. zu Num. 14, 3 und 2 Sam. 3, 29.

17. מעיר will verstanden sein. Denn Hiph. von עור, wie es hier und in ähnlichen Verbindungen gebraucht ist, heisst, auf den Gedanken eines Kriegszugs bringen, mit dem Nebenbegriff der für das Unternehmen nötigen Ausrüstung; sieh zu Joel 4, 7.

18. Das erste Glied lautete wohl ursprünglich וְקַשְׁתוֹת הַיּוֹרִים תְּנַטַּשְׁנָה = und den Bogen der Schützen wird freies Spiel gelassen. Gemeint ist, wie unmittelbar darauf erklärt wird, dass die Feinde alle gleich erschlagen werden, auch kleine Kinder. Denn פרי בטן kann nur Kinder im zarten Alter bezeichnen, und dementsprechend hat auch בנים hier dieselbe Bedeutung. Zur Sache vgl. Ps. 137, 9.

19. Fasst man hier אלהים in seiner gewöhnlichen Bedeutnng, so nimmt sich der Ausdruck im Munde JHVHs — und er kommt zufällig stets nur in Reden JHVHs vor — zu seltsam aus. Ich vermute daher, dass das nomen rectum in dieser Verbindung wie öfter keine selbständige Bedeutung hat, sondern lediglich dazu dient, den Begriff

des nomen regens zu steigern. Bei dieser Fassung kann das Verbalnomen מהפכה auch eher als bei der andern seine Rektionskraft üben, weil die Annexion danach eine uneigentliche ist.

20. יהל kann nicht so viel sein wie יַאֲהִל, auch wäre der Gebrauch des sonst nicht vorkommenden Piel hier unerklärlich. Das fragliche Wort ist wohl für יַאֲהֵל verschrieben. Das letzte Glied pflegt man nach LXX wiederzugeben „und ihre Häuser werden voll sein von Uhus". Dieser Sinn, an sich wohl möglich, ist aber im Zusammenhang unwahrscheinlich. Denn der Rhythmus fordert, dass, wie in den andern Gliedern, auch hier die lebenden Wesen das Subjekt bilden. Darum fasst man das Verbum besser in transitivem Sinne und אחים als Subjekt, während בתיהם Objekt ist; sieh zu Gen. 1, 22.

22. Für באלמנותיו ist באַלְמְנוֹת oder בארְמְנוֹת zu lesen und das folg. בהיכלי ענג zu vergleichen. Das Suff. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

XIV.

1. הגר ist nicht der Proselyt, wie Duhm meint, sondern einfach der Fremde, der Nichtisraelit. Das sieht man schon aus den beiden Verben in Verbindung mit diesem Ausdruck. Denn sowohl נלוה על als נספח kann nur von der Anschliessung des Subjekts an eine andere Person gebraucht werden, mit der es nicht gleichberechtigt ist; vgl. zu Num. 18, 2 und 1 Sam. 2, 36, der Proselyt aber war dem geborenen Israeliten gleichberechtigt, oder wenigstens seine späteren Nachkommen konnten es werden; sieh die Schlussbemerkung zu V. 2. Es ist überhaupt mehr als zweifelhaft, ob גר irgendwo im A. T. den Proselyten bezeichnet.

2. Hier findet Duhm den Stil barbarisch und den Inhalt noch schlimmer. Es soll jedoch gleich erhellen, dass die Sache nicht halb so schlimm ist. An der Verkehrtheit des Sinnes hier ist ein leichter Schreibfehler schuld. Für עמים ist nämlich עִמָּם zu lesen. Bei dieser Lesung bezieht sich das Suff. in ולקחום und והביאום auf das vorherg. גר, das kollektivisch gefasst ist, während die Israeliten das Subjekt zu diesen Verben sind. Das Suff. in עמם bezieht sich selbstredend auf das Subjekt. Die Israeliten werden beim Verlassen des Landes ihrer Gefangenschaft die an sie sich anschliessenden Nichtisraeliten mit sich mitnehmen und nach ihrem eigenen Lande bringen, wo erstere ihre Sklaven bleiben werden. Man hat hier übersehen, dass Jes. 49, 22 und 66, 20, wo davon

die Rede ist, dass fremde Völker die aus der Gefangenschaft heimkehrenden Israeliten begleiten werden, um nachher in ihre eigene Heimat zurückzukehren, nur הביא und nicht auch לקח gebraucht ist. Auch שבים לשביהם zeigt die Richtigkeit unserer Fassung. Denn auf Fremde, die freiwillig mitgehen, passt dieser Ausdruck nicht. Dagegen birgt schon לקח bei unserer Fassung den Nebenbegriff der Gefangennahme in sich. Wenn aber diese Fremden israelitische Sklaven bleiben sollen, kann unter הגר in V. 1 unmöglich der Proselyt verstanden sein wollen.

3. רגז bezeichnet hier die Unsicherheit der Existenz und die Angst um die Herbeischaffung der Mittel dafür; vgl. zu Hi. 3, 17. Hier weist das vorherg. עצב auf diese Bedeutung hin. Im Exil war die Existenz der Israeliten bei aller Plage unsicher. אשר bezieht sich auf העבדה הקשה und ist acc. cogn.

4. Das undeutbare מדהבה hat man mit allen Neuern in מרהבה zu ändern. Auch nach dem Parallelismus in 3, 5 muss man hier ein Substantiv von dem Stamme רהב erwarten. Die Aussprache dieses Substantivs aber lässt sich nicht mehr ermitteln.

5. Neben רשעים wäre משלים an sich viel zu schwach. Es muss daher im Folgenden über שבט משלים etwas gesagt sein, wodurch dieser Ausdruck dem Sinne nach dem מטה רשעים näher gebracht wird; sieh die folgende Bemerkung.

6. מכה sowohl als auch das Partizip im zweiten Halbvers bezieht sich auf שבט in V. 5. Die Geissel kann hier ebensogut Subjekt zu הכה sein, wie z. B. Ex. 9, 25 der Hagel und Ps. 121, 6 die Sonne; vgl. auch Ri. 7, 13. רדה ist in רֹדֵף zu ändern und Thr. 3, 66 zu vergleichen. Für das ungrammatische מֻרְדָּף ist רָדֹף als Inf. absol. zu lesen. Mem ist aus dem Vorherg. verdoppelt. חָשָׂךְ ist vielleicht Substantiv. Jedenfalls aber heisst בלי חשך schonungslos.

7. Für פצחו ist unbedingt פָּצְחָה zu lesen und das Subjekt dazu aus dem Vorherg. הארץ zu entnehmen. Das darauf folgende Bild von den Bäumen fordert hier diese Emendation. Sonst drängt sich die Sache ungeschlacht zwischen die zwei Bilder.

9. Weil שאול im ersten Halbvers als Fem. konstruiert wird, wollen manche Erklärer im zweiten הָקִים als Inf. lesen, doch wird das fragliche Substantiv auch Hi. 26, 6 als Masc. konstruiert. Ueber die Abwechslung des Genus bei einem Substantiv beiderlei Geschlechts in demselben Satzgefüge sieh zu Gen. 32, 9. Man beachte dass die Könige im Scheol auf Thronen sitzen, wie sie es beim

Leben droben getan. Die Könige hat man sich auch alle beisammen in einer besondern Abteilung des Etablissements sitzend zu denken. Beim Eintreten des Königs von Babylon in dieses distinguierte Gemach, wird sein Name ausgerufen, vgl. V. 16, worauf die anderen Könige von ihren Sitzen sich erheben. Doch geschieht dies nicht etwa aus Ehrfurcht gegen ihn, denn dann müsste es מפניך statt לך heissen; vgl. Lev. 19, 32. Auch würde danach die folgende Anrede an ihn nicht passen. Die Könige fahren von ihren Sitzen auf aus Erstaunen darüber, dass auch der grosse neue Ankömmling, dem Schicksal nicht entging, dem sie erlagen.

10. Für das in diesem Zusammenhang unpassende חלית ist wahrscheinlich הָיִיתָ zu lesen. Dieses passt zu der Parallele recht gut.

11. המית נבליך ist Apposition zu גאונך und = das, was deine Harfen tönten. Der Ausdruck ist daher für uns so viel wie: das Thema deiner Sänger. מכסיך ist Sing.; vgl. zu Num. 5, 3. Das Partizip ist hier wie Lev. 9, 19 und sonstwo substantivisch gebraucht. Hier endet die Rede der Könige.

12. Statt הילל erwartet man hier eine intensive Form, etwa הִלֵּל; vgl. Ri. 12, 13. 15. חלש, wie es hier und Ex. 17. 13 gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Hi. 14, 10 vorkommenden Verbum nichts gemein. Letzteres, das dem arab. حلس entspricht, bildet das Imperf. auf a, und heisst schwach sein; ersteres dagegen hängt etymologisch mit خلس zusammen, ist transitiv, weshalb dessen Imperf. יַחֲלֹשׁ lautet, und heisst berauben, dann wie שדד ein Volk besiegen und es vernichten. Dazu passt aber hier על nicht, und man hat dafür nach LXX כל zu lesen.

13. אֵל dient hier, wie öfter אלהים und יהוה, nur dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern; vgl. besonders Ps. 80, 11.

14. אדמה will verkürztes Hithp. sein, aber in dieser Konjugation findet sich דמה sonst nirgends. Auch fordert der Parallelismus hier ein Verbum der Bewegung. Darum ist vielleicht statt dessen zu lesen אֶרְאֶה = ich will mich emporschwingen.

16. ראיך heisst nicht, „die dich erblicken“, sondern „die dich sahen“, d. i., die dich von früher kennen; vgl. Deut. 33, 9. Insofern ist hier ראיך an der Spitze dem כלם in gleicher Stellung in V. 10 entgegengesetzt. Jene Rede sprechen sämtliche königliche Inwohner der Scheol, die alle den König von Babylon dem Namen nach wenigstens kennen, sobald er ihnen gemeldet wird; diese

Rede aber sprechen speziell diejenigen der Könige, die ihn im Leben gesehen und ihn kennen. Nur so haben die Verba ישגיחו und יתבוננו hier einen Sinn. Die den neuen Ankömmling kannten, werden ihn genau ansehen und auf seine Gesichtszüge merken, um festzustellen, ob er wirklich der Mann sei, den sie im Leben kannten. Für diejenigen dagegen, die ihn nicht kannten, hätte das genaue Beschauen seiner Gesichtszüge keinen Zweck.

17. Für das ungrammatische ועריו ist vielleicht ועריס zu lesen. Für פתח aber ist entschieden פִּתַּח zu sprechen, da Kal dieses Verbums die hier erforderliche Bedeutung nicht hat.

18. בביתו ist hier so viel wie: in seinem Grabe; vgl. besonders Hi. 30, 23.

19. Für מקברך ist מִקֶּבֶר zu lesen. כ ist aus dem Folgenden dittographiert. השלכת מקבר ist = du wurdest hingeworfen ohne Grab. Gemeint ist jedoch nur, dass der Angeredete lange unbegraben auf dem Schlachtfelde liegen geblieben war. An כנצר ist nichts zu ändern. Das Substantiv bezeichnet hier wie 11, 1 einen königlichen Sprössling. Unser Dichter wählte diesen Ausdruck, weil er an Nebukadnezar dachte, obgleich dieser den Untergang des babylonischen Reiches nicht erlebte. Von dem Namen נבוכדנצר bleibt nach Abwerfung der unhebräisch klingenden Bestandteile נצר. Für לבש ist בלבש zu lesen. Die Präposition ist wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen. Ueber בלבש vgl. Esther 4, 2 und 8, 15. Die Ausdrucksweise ist äusserst spät. Ohne die Präposition könnte לבש hier nur Part. pass. im st. constr. sein, und dazu passt הרגים nicht. Ueber die Vorstellung, wonach der in der Schlacht gefallene König im Scheol in dem Gewande erscheint, das er im Augenblicke des Todes anhatte, sieh zu Gen. 35, 17. Für מטעני ist wohl טְעֻנֵי zu lesen; Mem ist wahrscheinlich aus dem Vorherg. verdoppelt. Für diese Emendation spricht der Umstand, dass das arab. طعن, dem das hebr. Verbum in seiner hier erforderlichen Bedeutung entspricht, in einer intensiven Form nicht im Gebrauch ist. Was das nur hier vorkommende אבני בור bedeutet, lässt sich nicht sagen. Der Ausdruck ist vielleicht nicht richtig überliefert

20. Ueber הרגת sieh zu Gen. 34, 25. Hier ist der Ausdruck gebraucht mit Bezug auf das seinem Herrscher gegenüber wehrlose babylonische Volk, von dem viele in den von ihm unnötiger Weise geführten Kriegen das Leben verloren hatten, und sonach seiner Ambition und Eroberungssucht zu Opfern gefallen waren.

21. An ערים am Schlusse ist nichts zu ändern. Der Satz gibt einen recht guten Sinn, wenn man ihn nicht mit dem unmittelbar Vorhergenden verbindet, sondern von V. a abhängen lässt. Wenn die Nachkommen des Zerstörers der Länder ausgerottet sind, dann wird die Welt von Städten voll werden.

24. Hier folgt die Fortsetzung zu 10, 34. Die Unterbrechung durch die Stücke dazwischen macht dem Redaktor keine Ehre.

26. על heisst hier nicht „wider", sondern hat die neutrale Bedeutung „betreffend", und unter כל הארץ ist die ganze Welt zu verstehen. Der von JHVH geplante Untergang Assurs wird eine Erleichterung sein für die ganze Völkerwelt und geht sie deshalb viel an.

29. כלך auf פלשת als Vokativ bezüglich ist schlechtes Hebräisch; gut klassich müsste es statt dessen כֻּלָּהּ heissen. Der zerbrochene Stock ist ein ungenannter, nicht mehr zu ermittelnder gefallener Bedrücker Philistäas; keineswegs ist der Ahas gemeint, wie die unkritische Ueberschrift des kleinen Stückes vermuten lässt.

30. Für das widersinnige בכורי ist wahrscheinlich בְּהָרַי zu lesen. Andere vermuten בְּכָרַי von כר Aue, was jedoch minder passt. Für שרשך, das zu ברעב nicht passt, drücken LXX זרעך aus, doch liegt dieses graphisch zu fern. Möglicherweise hat man ראשיתך = deine Edlen zu lesen; vgl. besonders Am. 6, 1. יהרג hat den im Vorherg. durch צפע und שרף מעופף bezeichneten Feind Philistäas zum Subjekt.

31. Für הלילי lese man הֵילִיל, denn שַׁעַר, das sonst nirgends als Fem. vorkommt, ist Subjekt. Der Abschreiber dachte dabei an den folgenden auf עיר bezüglichen Imperat. fem. Für במעדיו ist במו עָדְיו zu lesen. Das Subst. עדי, wie es hier gebraucht ist, entspricht dem arab. عَدْوٌ und heisst Angriff, Anstürmen; vgl. zu Hi. 10, 17. Der Satz heisst danach: und bei seinem — des durch עשן bezeichneten kriegerischen Haufens — Anstürmen steht keiner einzeln da. Der Angriff geschieht mit vereinten Kräften.

32. Der erste Halbvers ist wohl etwas verstümmelt. כי an der Spitze des zweiten leitet, wie öfter in der Prosa, direkte Rede ein.

XV.

1. כי in versicherndem Sinne überhaupt zweifelhaft, scheint mir am Anfang einer Rede unmöglich. Darum glaube ich, dass man hier für כי בליל beidemal כָּלִיל zu lesen und dieses adverbialisch

zu fassen hat. Diese adverbiale Bestimmung dürfte auch den Nebenbegriff ausdrücken, dass die beiden genannten Städte Moabs durch Einäscherung zerstört wurden, wobei sie ganz und gar in Rauch aufgingen; vgl. Lev. 6, 15 und besonders Ri. 20, 4. Andere begnügen sich damit, dass sie das ungrammatische בְּלֵיל in בַּלַּיִל ändern, allein von der Schwierigkeit, die כִּי an der Spitze bietet, abgesehen, wird der Begriff „bei Nacht“, sonst auch in der Poesie immer durch בלילה oder blosses לילה, ausgedrückt, niemals durch בליל oder ליל. Ausserdem wäre eine solche adverbiale Bestimmung hier nicht an ihrem Platze, denn sie würde die Kalamität Moabs nur verringern, da ein nächtlicher Ueberfall an keine grosse Ueberlegenheit des Feindes denken lässt; vgl. Jer. 15, 8. 20, 16. Zeph. 2, 4 und Ps. 91, 6, wo der Ueberfall eines überaus überlegenen Feindes, respekt. das Kommen eines Ungemachs, dessen man sich nicht erwehren kann, auf den hellen Tag oder Mittag verlegt ist.

2. Für עלה הבית ודיבן ist mit allen Neuern עָלְתָה בת דיבן zu lesen. Durch die anomale Vokalisierung von ראשיו will die Massora den Pl. des Nomens sowohl als dessen Suff. in Zweifel ziehen. Jer. 48, 37 steht auch כי כל ראש statt בכל ראשיו. זקן bezeichnet hier das Kinn; daher das darauf bezügliche Partizip fem. Denn in der Bedeutung „Bart“ ist dieses Substantiv masc.; vgl. 2 Sam. 10. 5. Ps. 133, 2 und 1 Chr. 19, 5. Für גרועה lesen sehr viele Handschriften גדועה, doch ist nur ersteres richtig. גדע könnte höchstens bedeuten „scheren“, während hier aber, wie der Parallelismus zeigt, von dem durch Ausraufen der Haare kahl gemachten Kinn die Rede ist, und das kann nur durch גרע ausgedrückt werden.

3. על גגותיה וברחבתיה, wozu חגרו שק aus dem Vorhergehenden zu supplizieren ist, bildet ein Glied für sich. Ueber die Rolle, die das Dach hier spielt, sieh die Schlussbemerkung zu 22, 1.

4. Für חֲלֻצֵי ist mit andern nach LXX und Syr. חַלְצֵי zu sprechen. Aber auch das dazu unpassende יריעו hat man in יָנוּעוּ zu ändern. Der Satz, etwas freier wiedergegeben, heisst danach: Moab schlottern die Knie; vgl. 21, 3.

5. Das Suff. in לבי bezieht sich selbstverständlich auf den Redenden, vgl. 16, 11, aber der Ausdruck des Mitleids ist an beiden Stellen ironisch gemeint. Andere lesen dafür לבו, mit Suff., das auf מואב geht, allein dann ist der Satz unhebräisch, denn es müsste statt dessen heissen לב מואב יזעק לו; vgl. z. B. V. 4b. Der Rest des ersten Halbverses ist heillos verderbt. Aus der Parallelstelle

ist keine Hilfe zu haben, da der Text dort wesentlich anders ist: sieh Jer. 48, 36. Am Schlusse ist יעֲעֵרוּ für יעֹרְרוּ verschrieben.

6. Hier ist V.b, der in der Parallelstelle fehlt, vgl. Jer. 48, 34, eine Glosse, veranlasst durch מֵי נִמְרִים, wobei der Glossator an „Wasser" dachte, während in Wirklichkeit, wie משׁמות zeigt, nur die so benannte Ortschaft in Betracht kommt. Aus Mangel an Wasser, besagt die Glosse, ist die Vegetation dahin. Dieser Gedanke passt jedoch nicht in den Zusammenhang. Denn hier handelt es sich im ganzen Stücke nur um einen feindlichen Einfall, nicht um eine Missernte oder Dürre.

7. פקדתם ist = das, was sie gerettet haben. Das Substantiv bezeichnet eigentlich etwas, das aufbewahrt ist, dann Habe, die bei einer Plünderung gerettet wurde, weil sie gut verwahrt war; vgl. K. zu Ps. 109, 8. Der zweite Halbvers ist ein Idiotismus. Mit den Weiden oder dem Bache, an dem Weiden wachsen, scheint man in einer nicht mehr zu ermittelnden Weise den Verlust oder das Aufgeben einer Sache in Verbindung gebracht zu haben; sieh K. zu Ps. 137, 2 und Pr. 30, 17. Danach will hier nur gesagt sein, dass die Moabiter bei dem feindlichen Einfall in ihr Land um all ihr Hab und Gut gekommen sind; vgl. zu Jer. 48, 36. Andere fassen ערבים im Sinne von Steppen, vergessen aber, dass ערבה in der Bedeutung Steppe den Pl. stets auf ôth bildet. Bei der andern Bedeutung des Substantivs dagegen erklärt sich dessen Pl. auf îm nach der Bemerkung zu Gen. 2, 9.

9. Dieser Vers mit seinem sonst unbekannten דימון und seiner sonderbaren Umschreibung von אוסִף durch אשית נוספות ist unverständlich. Besonders dunkel ist die zweite Vershälfte.

XVI.

1. Hier ist der Text im ersten Halbvers unmöglich richtig, denn abgesehen davon, dass כר in der Bedeutung „Schaf" oder „Lamm" sonst stets nur im Pl. vorkommt, kann an dieser Stelle von einer Absendung von Schafen als Tribut die Rede nicht sein, weil die moabitischen Flüchtlinge nach der Schilderung in Kap. 15 all ihr Hab und Gut und selbst das, was sich verstecken liess, eingebüsst haben; vgl. zu 15, 7. Am wenigsten ist es denkbar, dass die Flüchtlinge, im edomitischen Sela angelangt, im Besitze von Schafen waren, die sie nach Jerusalem als Tribut schicken konnten. LXX bietet einen andern Text, der aber ebenfalls keinen befriedigenden Sinn gibt.

2. קן משלח übersetzt man gewöhnlich „ein verscheuchtes Nest“ und unter בנות מואב versteht man die Gemeinden Moabs. Beides ist jedoch falsch. Denn שִׁלַּח heisst nicht verscheuchen, und בנות kann wohl die zu einer grössern Stadt gehörenden Ortschaften bezeichnen, aber nicht die Gemeinden eines Landes wie Moab, und selbst mit Bezug auf solche zugehörigen Ortschaften wird der Ausdruck nur in geographischem Sinne gebraucht und bezeichnet niemals deren Bewohner. בנות מואב bezeichnet die moabitischen Frauen, aber hier speziell die Mütter, und unter קן משלח ist der Teil eines Vogelnestes zu verstehen, der beim Ausheben des letztern nach der Vorschrift Deut. 22, 7 verschont worden ist. Für מעברות ist במעברות zu lesen. Die Präposition ist durch Haplographie verloren gegangen. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: an den Furten des Arnon, der nördlichen Grenze ihres Landes, angelangt, werden die moabitischen Mütter, die beim feindlichen Ueberfall selber mit dem Leben davongekommen aber ihre Söhne verloren, so da stehen, wie Muttervögel, die selbst verschont, aber ihrer Jungen beraubt wurden. Duhm fasst מעברות im Sinne von „Ufer“, was der Ausdruck jedoch nicht bedeuten kann. Es ist aber dieser Vers, der, wie man ihn auch fassen mag, hier den Zusammenhang durchbricht, an den Schluss von Kap. 15 zu transferieren; sieh die folg. Bemerkung.

3. Hier folgt die von den Moabitern nach Zion entsandte Botschaft. In Verbindung mit עצה scheint mir הביאי unerträglich. Man hat dafür wahrscheinlich הָבִי als Imperat. von יהב zu lesen. Ueber die Verbindung des letztern Imperativs mit עצה sieh Ri. 20, 7. פלילה aber ist hier entschieden widersinnig, und man hat dafür פְּלֵיטָה zu lesen. עשי פליטה ist = plane Rettung. Ueber die für das Verbum angenommene Bedeutung sieh zu 37, 26. Endlich liest man auch besser כְּלַיְלָה für כליל, denn ich glaube nicht dass das verkürzte ליל im st. absolut stehen kann. Die Massora hat dies gefühlt, und daraus erklärt es sich, dass sie 15, 1 und 21, 11 gegen alle Grammatik בְּלֵיל, respekt. מִלֵּיל vokalisiert.

4. Für נִדָּחַי ist mit andern nach drei der alten Versionen נִדְּחֵי zu lesen. Nach der massoretischen Aussprache dieses Wortes kann das folgende מואב nur Vokativ sein, und der ist hier widersinnig. סתר heisst hier nicht Versteck, sondern Schutz und Schirm. Unmittelbar vor כי ist עַד einzuschalten, das wegen des Vorherg. weggefallen ist. Für המץ lese man חָמָס und תַּם für תמו. Danach ist im zweiten Halbvers von der Besserung der Zustände im Lande

Moab die Rede, bis zu welcher Besserung die flüchtigen Moabiter um Schutz flehen.

5. Dieser Vers ist Fortsetzung zu V. 4b. Danach ist der Ausdruck באהל דוד, der auf Verkennung des Zusammenhangs beruht, selbstredend zu streichen. שפט ist Subjekt zu ישב. Von ודרש ist die Konjunktion zu streichen. Dann beschreibt dieses Partizip das vollends zum Substantiv gewordene שפט. Nach diesem Schluss der Rede der moabitischen Flüchtlinge will es scheinen, dass die Moabiter die jüngste Katastrophe der Schuld ihres damaligen Herrschers zuschrieben. Woher die Kalamität kam, und wie sie indirekt mit dem Schalten des damaligen moabitischen Herrschers zusammenhing, lässt sich nicht mehr ermitteln.

6. Hier erfolgt die Erwiderung Judas, das die Bitte der Moabiter abschlägt. שמענו heisst nicht „wir haben gehört von", sondern einfach wir haben gehört. גאות bedeutet hier Frechheit, und ähnlich ist auch גאון zu verstehen. עברה wieder, eigentlich Uebermass — vgl. zu Pr. 11, 23 — bezeichnet irgend etwas, das zu weit geht, in diesem Zusammenhang speziell eine freche Zumutung. Für לא endlich ist nach Jer. 48, 30 ולא zu lesen und dieses mit כן zum Ausdruck eines substantivischen Begriffs zu verbinden. בדיו steht dann im Genitiv als nähere Bestimmung zu לא כן, und לא כן בדיו ist so viel wie: das Unraisonable seiner Faselei. In der Bezeichnung der Bitte der Moabiter um Aufnahme und Schutz als eine zu weit gehende freche Zumutung liegt deren Abweisung. Es muss jedoch zugestanden werden, dass obige Fassung von לא כן בדיו nicht ohne sprachliche Bedenken ist. Sie soll daher nur als schwacher Versuch gelten, den äusserst dunklen Ausdruck zu erklären.

7. Streiche die Präposition von למואב und ziehe dieses Nomen zum folgenden Gliede. Auch für לאשישי ist nach Jer. 48, 31 אנשי zu lesen. ל ist aus dem Vorherg. verdoppelt, und an der Korruption des Nomens ist גפן שבמה im folg. Verse schuld. Für תהגו ist keine Aenderung nötig, wenn man אנשי קיר הרשת als Vokativ fasst. Ueber אך נכאים vgl. Deut. 16, 15 אך שמח.

8. Diese Stelle ist nicht nur von den Alten missverstanden worden, weshalb, wie wir soeben sahen, in V. 7 aus „Männer" „Traubenkuchen" wurde, sondern auch die Neuern haben ihren Sinn schmählich verkannt. In der Uebersetzung von Kautzsch lautet die Wiedergabe von גפן שבמה בעלי גוים הלמו שרוקיה: „heidnische Herren haben die Weinstöcke Sibmas zerschlagen." Hiervon ist

aber kaum ein einziges Wort richtig, und so kann nur jemand diesen Satz wiedergeben, der vom Wörterbuch völlig abhängt. In Gesenius' Thesaurus heisst es nämlich s. v. שבמה: nomen proprium oppidi cum agro vinearum feraci. Als ob an unserer Stelle, auf der diese lexicalische Notiz beruht, von den Weinstöcken Sibmas die Rede wäre! Nicht doch; גפן שבמה ist so viel wie: der Weinstock Sibma. Denn hier tritt Sibma, wie Ps. 80, 9 Israel, unter dem Bilde eines Weinstocks auf; vgl. V. 9, wo חשבון ואלעלה dem fraglichen Ausdruck gegenübergestellt ist, wie auch Jer. 48, 32, wo es הגפן שבמה heisst, mit dem Artikel, woraus unverkennbar hervorgeht, dass שבמה nicht im Genitiv, sondern als Apposition zu גפן in gleichem Casus damit zu denken und die Verbindung wie Thr. 2, 13 הבת ירושלים zu fassen ist. Der Gesamtausdruck גפן שבמה nimmt grammatisch im Satze dieselbe Stellung ein, wie das vorherg. שדמות חשבון, welches nach Analogie des prosaischen שדי מואב und dergleichen das Gebiet Hesbons bezeichnet. גפן שבמה ist also Subjekt, zu dem das Prädikat aus dem vorherg. אמלל sich ergänzt, während בעלי גוים וגו׳ einen das Subjekt näher beschreibenden Relativsatz bildet. Die Fassung von בעלי גוים im Sinne von „heidnische Herren" ist aus sprachlichen wie auch aus sachlichen Gründen falsch. Denn בעל heisst Gatte, Besitzer, aber nicht Herr, das heisst Gebieter. Der Herr eines Knechtes z. B. kann nur durch אדני העבד ausgedrückt werden; ebenso heisst der Herr oder Gebieter eines Untertanen stets nur אדני פ׳, nicht בעל פ׳. Dann war ja Sibma zur Zeit, von der hier die Rede ist, offenbar nicht israelitisches Gebiet, sondern gehörte zu Moab, weshalb die Charakterisierung seiner Eroberer und Zerstörer als Heiden durchaus keinen Sinn hätte. Tatsächlich ist בַּעֲלֵי st. constr. von בַּעֲלַי, einem Substantiv Sing. mit der alten Femininendung ai, welches Nebenform von בַּעֲלָה und wie dieses Ortsnamen ist. Die Ortschaft war heidnisches Gebiet, und da auch Juda eine Stadt dieses Namens hatte, unterschieden die Israeliten beide, indem sie erstere Ortschaft בעלי גוים und letztere בעלי יהודה nannten; sieh 2 Sam. 6, 2 und vgl. Ri. 4, 2 חרשת הגוים. Was endlich הלמו betrifft, so ist שרוקיה nicht Objekt, sondern Subjekt dazu. Das Objekt bildet den Ortsnamen בעלי גוים. Das Verbum הלם heisst eigentlich schlagen, stossen, daher, wie das darauf folgende נגע und Num. 34, 11 das beiden sinnverwandte מחה, an etwas stossen, heranreichen. Fasst man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn: zugrunde gerichtet ist das Gebiet Hesbons, geknickt der Weinstock Sibma,

dessen edle Reben bis an das heidnische Baalai reichten. Weil Sibma selbst in diesem Bilde als Weinstock erscheint, werden die zu seinem Bezirke gehörenden kleinern Ortschaften dessen Reben oder Ranken genannt; vgl. Ps. 80, 12 und sieh hier die folgende Bemerkung.

9. Streiche die Präposition von בבכי „Mit einem Gewein weinen“ kann man hebräisch nicht sagen: dagegen ist בכי durch יעזר im Gen. näher bestimmt als acc. cogn. gut klassisch. בכי יעזר bedeutet ein Gewein, das, von anderswoher kommend, in oder — wie der Hebräer sich ausdrückt — bis Jaaser gehört wird. Die Verbindung hat eine gewisse Aehnlichkeit mit Ausdrücken wie מי ברכים = Wasser, das bis an die Knie reicht, und dergleichen. Die edlen Ranken des Weinstocks Sibma erstreckten sich nach V. 8 bis Jaaser; dem entsprechend will der Prophet um diesen Weinstock so laut weinen, dass man sein Gewein in Jaaser hört. Die Fassung, wonach אבכה בבכי יעזר hiesse „ich weine oder will weinen mit Jaaser“, ist sprachlich nicht zulässig. אריוך ist eine Unform. Man emendiert gewöhnlich אֲרַיָּוֵךְ, was aber nicht minder unrichtig ist. Denn bei den Verben ל״ה kann wohl konsonantisches Jod in der Poesie als dritter Radikal erscheinen, aber nicht beim Herantreten eines Suff. Ausserdem kann in dem fraglichen Worte überhaupt nicht eine Verbalform von רוה stecken. Denn wenn dieses Verbum in irgendeiner Konjugation mit dem Acc. der Sache konstruiert wird, ist es nicht der Objektacc., sondern, wie bei dem sinnverwandten שִׂבַּע, der Acc. der nähern Beziehung, weshalb das in diesem Acc. stehende Nomen undeterminiert bleiben muss; vgl. Jer. 31, 13. Thr. 3, 15. Pr. 7, 18. Danach müsste es also hier דמעה statt דמעתי heissen. Für אריוך ist אַאֲרִיךְ zu lesen. אאריך דמעתי ist = will lange weinen. Aus dem zweiten Halbvers will Duhm, der V. 8 zu גפן שבמה das übliche Geköch auftischt, nur mit einer eigenen Sauce darüber, den Schluss ziehen, dass der feindliche Einfall in das moabitische Gebiet zur Zeit der Ernte stattfand. Aber er irrt, denn die Ausdrücke für Ernte sind hier blosses Bild; vgl. zu 37, 24. Für קצירך הידד ist nach Jer. 48, 32 בְּצִירֵךְ שֹׁדֵד zu lesen. Wäre קצירך richtig, so müsste dieses vor קיצך kommen, denn in der Jahreszeit kommt der קציר vor dem קיץ. Dagegen kommt der בציר nach dem letztern.

10. הדרך ist = wer sonst zu keltern pflegt, das heisst, der Eigentümer. Es will also hier nicht gesagt sein, dass es in den

Weinbergen überhaupt nichts zu lesen und zu keltern geben wird, sondern nur dass die Moabiter sich mit dieser Arbeit nicht abgeben werden. Unter Feindesdruck wird man wohl von dem fürs Leben nötige Getreide manches ins Haus schaffen, an den Luxus des Weines aber wird man nicht denken; danach wird den Moabitern der Sinn nicht stehen. Den Rest der Getreideernte und die gesamte Weinernte wird sich also der Feind aneignen; vgl. 62, 8. Jer. 5, 17. Deut. 28, 33 und Ri. 6, 4. Am Schlusse streiche הידד sowohl als auch השבתי. Ersteres ist durch Dittographie aus dem vorherg. entstanden, worauf letzteres dazu kam, um den Sinn zu vervollständigen. Das Verbum in der ersten Person Sing. könnte nur auf JHVH bezogen werden, dieser aber ist in diesem ganzen Stücke nicht nur redend nicht eingeführt, sondern überhaupt in keiner Weise genannt. Dieser Umstand allein zeigt, dass השבתי nicht ursprünglich ist.

12. Streiche כי נראה, das auf Dittographie aus dem Folgenden beruht. נלאה ist = er ist geschlagen; vgl. zu 7, 13. Für על ist וְעָלָה zu lesen. Nachdem He durch Haplographie verloren ging, wurde auch die Konjunktion gestrichen. ולא יכול, worin das Verbum absolut gebraucht ist, heisst: er wird nichts vermögen, wird mit seinem Gebete nichts ausrichten.

14. כבוד bedeutet in diesem Zusammenhang nicht Herrlichkeit, sondern wie gleich erhellen wird, Menge. Demgemäss ist das darauf bezügliche נקלה von der Verringerung der Zahl zu verstehen. בכל ההמון הרב ist = ungeachtet seiner überaus grossen Menge. Der zweite Halbvers fordert für die fraglichen Worte diese Fassung und lässt keine andere zu. Für ושאר will man neuerdings וְשָׁאַר lesen, was aber verkehrt ist; sieh zu 1 Sam. 16, 11.

XVII.

1. Für das sonst nicht vorkommende מעי ist מֵעִיר zu lesen. Der Satz heisst dann: und aus einer Stadt wird es zum Schutthaufen werden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 25, 2. Aber auch statt מַפָּלָה hat man, wie in der eben angeführten Stelle, מַפֵּלָה zu sprechen. Die abweichende Vokalisierung hier, zeigt, dass die Massora über מעי in Zweifel war.

2. Für עזבות ערי ערער ist nach LXX עֲזֻבָה עדי עד zu lesen und לעדרים gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden. Dann ist der Sinn: den Herden wird sie für immer überlassen sein. Ueber עזב mit ל zur Bezeichnung des indirekten Objekts vgl. die

Konstr. von Niph. dieses Verbums 18, 6. תהיינה, das erst nach der Korruption des Vorherg. dazu kam, ist zu streichen.

3. Sprich מרמשק mit Athnach. Für יהיו liest man dann wohl besser יהיה, doch absolut nötig ist dies nicht.

5. קציר ist sichtlich verschrieben für קצר. Nur zu diesem passt זרעו. Das Ganze aber ist von den Erklärern missverstanden worden. Man hat nicht beachtet, dass unser Vers Gegensätze enthält. כ in כאסף ist Subjekt und in כמלקט Prädikat. vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 18, 25. Die Konstruktion ist echt hebräisch und lässt sich in einer andern Sprache nicht nachmachen. Vor dem Prädikat ist wegen des Umstandssatzes dazwischen והיה wiederholt; vgl. Ex. 4, 9, wo aus ähnlichem Grunde והיו wiederholt ist. Das Ganze hängt von V. 5 ab und der Sinn ist: sodass wo es jetzt ist, wie wenn der Schnitter Halme zusammennimmt und sein Arm die Aehren schneidet, es sein wird, wie wenn einer im Tale Rephaim Aehren liest. Es ist von dem Zusammenschrumpfen der Bevölkerung des Landes die Rede. Die gegenwärtige zahlreiche Bevölkerung Judas soll sich zur künftigen so verhalten, wie das Feld, wo die Halme dicht nebeneinander stehen, sodass der Schnitter sie mit der einen Hand sammeln und mit der andern schneiden kann, zu einem Felde sich verhält, wo die Armen hinter den Schnittern her einzelne hier und da abfallende Aehren auflesen, und das im Tale Rephaim, wo die Ernte sehr knapp ist, weshalb die Schnitter kaum irgendwelche Aehren fallen lassen. Ueber die abgefallenen Aehren, die man für die Armen liess, vgl. Lev. 19, 9. 23, 22. Ruth 2, 2ff.

6. נקף heisst nicht das Abschlagen der Oliven, wie die Wörterbücher angeben. Oliven werden im allgemeinen nicht abgeschlagen, sondern fallen, wie andere dergleichen Früchte, durch Schütteln der Zweige vom Baume herab. Nur die nicht ganz reifen Oliven des Baumes widerstehen dem Schütteln und müssen abgeschlagen werden. Diese vereinzelten unreifen Oliven am Baume heissen hebräisch נקף זית. Das nur hier vorkommende גרגר ist ein Wort von dunkler Abstammung. Für בסעפיה פריה ist בסעפים zu lesen. Die Korruption entstand durch eine Randglosse, die das in der hier erforderlichen Bedeutung seltene סעיף durch פארה erklärte. Daraus wurde פריה, und dies führte irgendwie die Aenderung am vorherg. Worte herbei. Andere lesen בסעפי הפריה, doch ist dies eine wohlfeile Emendation, die nicht bessert. Denn פריה, das Partizip. fem. ist, kann nicht Fruchtbaum heissen, da „Baum“ auch

im Hebräischen männlichen Geschlechts ist. Zudem wäre danach der Artikel beim Partizip unerklärlich; vgl. im vorherg. זית und אמיר, wie auch V. 5a קמה und שבלים, alle ohne Artikel.

7. ישעה klingt an עשהו an. ראה mit אל der Person heisst sich zu ihr versehen.

8. Das am Schlusse stark nachhinkende והאשרים והחמנים ist eine Glosse. Die Glosse beruht auf Missverständnis von ואשר עשו אצבעתיו. Denn letzteres ist nicht von Götzen zu verstehen, sondern wie das vorherg. nicht näher beschriebene מזבחות zeigt, von Institutionen im JHVH-Kultus, und der Sinn ist: an jenem Tage wird der Mensch von einem JHVH wohlgefälligen Wandel Heil erwarten, nicht von Opfern und Opferriten. Ueber die Bezeichnung der schlichten Altäre als Werk der Hände, während von den subtilen symbolischen Riten des Kultus als dem Werk der Finger gesprochen wird, sieh zu Ex. 8, 15 und vgl. hier die Bemerkung zu 59, 3.

9. Für ערי מעזו ist bloss עָרִים zu lesen. Die Korruption ist wohl hauptsächlich durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, doch hat auch צור מעזך in V. 10, dem hier ערי מעזו zu entsprechen schien, das seine dazu beigetragen. Für החרש והאמיר ist mit allen Neuern nach LXX הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי oder richtiger האמרי והחוי zu lesen. Letztere Wortfolge bietet LXX, und sie verdient den Vorzug, weil sonst, wo diese beiden Völkerschaften im A. T. beisammen genannt sind, die Amoriter vor den Hevitern kommen; vgl. Gen. 10, 16. 17. Ex. 3, 8. 17. 23, 23. Deut. 7, 1. Jos. 11, 3. 24, 11 (1 Chr. 1, 14. 15). Die umgekehrte Ordnung der zwei korrumpierten Wörter erklärt sich aus ihrer Bedeutung. Der Wald musste logischer Weise vor dem Wipfel genannt werden.

10. Dieser und der folgende Vers enthalten ein Fragment aus anderem Zusammenhang. Für נטעי נעמנים ist zum Teil nach LXX נְטַע נֶאֱמָן zu lesen. Aber auch für תזרענו fordert der Zusammenhang תְּזַמְּרֶנּוּ. Zu זר ist נטע aus dem Vorherg. zu supplizieren. Der Sinn ist danach: darum pflanzest du echte Pflanzen, schneitelst sie aber als unechte Ranken, das heisst, wenn es zum Schneiteln kommt, stellt sich heraus, dass die echten Pflanzen, die du gepflanzt, aus der Art geschlagen sind. Dies ist selbstredend bildlich gemeint und drückt Enttäuschung über den Ausgang des Unternehmens aus. Ueber נטע נאמן und זמרת זר vgl. Jer. 2, 21 זרע אמת, respekt גפן נכריה. Andere erblicken in נעמן eine Bezeichnung für Adonis, doch meines Erachtens mit Unrecht. Denn die Namen der fremden Götter behalten im A. T. meistens ihre heimische Gestalt. Hier und da sind

solche Namen leicht modifiziert, aber niemals werden sie ins Hebräische übertragen.

11. יום steht hier nicht notwendig im st. constr. obgleich dieser nicht unkorrekt wäre, vgl. Lev. 7, 15 ביום קרבנו. ביום, das Substantiv im st. absol. ist, kann sehr gut heissen in einem einzigen Tag; vgl. Jona 4, 10 לילה. שגשג muss irgendeine Operation ausdrücken, die an einem Gewächs sonst erst eine geraume Zeit nach seiner Pflanzung vorgenommen zu werden pflegt, die man aber in dem in Rede stehenden Falle schon Tags darauf vornehmen kann, weil die Pflanze im ersten Stadium ihres Wachstums so sehr gediehen ist. Umzäunen oder grossziehen kann der fragliche Ausdruck nicht bedeuten. Der Sinn des zweiten Halbverses ist unsicher. LXX hat hier den Text zum Teil falsch gelesen, כְּאַב אֱנוֹשׁ für כאב אָנוּשׁ! Doch geht aus ihrem Texte hervor, das ihnen עַד statt נד vorlag, und ersteres ist herzustellen. Aber damit allein ist hier noch nicht geholfen; man muss auch ויום für ביום lesen und die Konjunktion im Sinne des arab. ف fassen. Dann ist der Sinn: bis die Erntezeit kommt — dann gibt es einen Tag der Kränkung und unheilbaren Schmerzes. Dass נחלה als Partizip fem. substantivisch gebraucht ist, kann nicht befremden. Das Ganze entfaltet den Sinn von V. 10b und malt den enttäuschenden Ausgang eines zu Anfang viel versprechenden Unternehmens. Welcher Art dieses Unternehmen war, lässt sich aber wegen der Abgerissenheit dieses kleinen Stückes — vgl. den Anfang der Bemerkung zu V. 10a — nicht mehr ermitteln.

12. Hier fängt wieder ein Stück an, das weder mit dem unmittelbar Vorhergehenden noch mit V. 1—9 zusammenhängt.

13. Streiche den Satz לאמים כשאון מים רבים ישאון, der anfangs irrtümlich aus V. 12b wörtlich wiederholt wurde und später die leichte Variation erhalten hat.

14. Für איננו bringen die alten Versionen ואיננו zum Ausdruck was auch viele hebräische Handschriften bieten. Letzteres mit Waw = arab. ف ist ungleich besser. Im zweiten Halbvers lese man וגורל בוזינו für וגוֹרָל לבוזינו. Die Präposition ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden.

XVIII.

1. Dieses Kapitel enthält ein ebenso verhälnismässig junges als dunkles Stück, das uns schwerlich in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist. Was צלצל כנפים bedeutet, wissen die Götter.

Alles bis jetzt darüber Gesagte ist teils geraten, teils aus der Luft gegriffen. Den zweiten Halbvers hat Duhm mit Recht für unecht erklärt. Es scheint aber, dass zwischen diesem und dem folgenden Verse Worte ausgefallen sind, vielleicht sogar mehrere Sätze. Denn einerseits ist der Ausruf hier viel zu knapp, und andererseits hat V. 2 keinen auch nur halbwegs leidlichen Anschluss.

2. Sieh die vorherg. Bemerkung. Bei dem jetzigen Anschluss hier ist nicht klar, wer die Boten entsendet, von denen die Rede ist. Und da V. 1b, wie bereits oben bemerkt, nicht ursprünglich ist, lässt sich auch das hier in so dunkler Weise beschriebene Volk, zu dem die Boten entsendet werden, nicht identifizieren. Ueber diese Punkte gibt es unter den Exegeten verschiedene Ansichten, die ich der Kürze wegen übergehe. Nach Ez. 30, 9 beabsichtigte JHVH zu einer gewissen Zeit an Kusch Boten in Schiffen zu entsenden, um es durch die Kunde von der Demütigung Aegyptens in Schrecken zu setzen. Von diesen Boten JHVHs ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach die Rede. Sonach wird wohl der Interpolator von V. 1b Recht haben, wenn er Kusch indirekt als die Beschickten nennt. Mit ממשך kommt man hier nicht weit. Die gewöhnlich dafür angenommene Bedeutung „langgestreckt von Wuchs" ist nicht naturgemäss. In solcher Bedeutung würde der Ausdruck höchstens auf jemand passen, der ausgestreckt liegt, aber nicht auf ein Volk auf den Beinen. Ich vermute, dass man מֶשֶׁךְ für ממשך zu lesen hat. גוי משך wäre ein Volk, das so wild und barbarisch ist wie Mesech; sieh Ps. 120, 5. Demgemäss müsste allerdings auch מורט der Name irgend eines wilden, vielleicht nur fabelhaften, Volkes sein. מן הוא kann nur soviel sein wie: seitdem es — das genannte Volk — existiert. הלאה, meint Duhm, könne nicht von der Zeit gebraucht werden. Aber er irrt; vgl. Lev. 22, 27. Num. 15, 23 und 1 Sam. 18, 9. קו קו sprach der Prophet wohl als ein Wort. Die Vokalisierung ist unsicher. Der Ausdruck ist wie die Anknüpfung von מבסה zeigt, ein Substantiv, aber von unbekannter Bedeutung.

3. Mit diesem Verse beginnt die eigentliche Botschaft, und sie endet auch mit ihm.

4. Für das in den Zusammenhang durchaus unpassende אשקטה, Kethib אשקוטה, ist ohne den mindesten Zweifel אשקיפה zu lesen. במכוני aber heisst nicht „auf meinem Sitze", d. i. im Himmel, wie der Ausdruck gemeinhin gefasst wird, denn das wäre ממכוני — vgl. Deut. 26, 15. 2 Sam. 11, 2 Ps. 14, 2. 33, 13. 102, 20 — sondern

das Substantiv bezeichnet die irdische Wohnung JHVHs, die Präposition aber gehört zur Konstruktion des Verbums, das als Verbum der sinnlichen Wahrnehmung hier mit ב konstruiert ist, um den Nebenbegriff auszudrücken, dass die Handlung vom Subjekt mit besonderem Interesse vollzogen wird. Dies allein schliesst schon die Richtigkeit von אשקטה aus, weil ein ruhiges Zuschauen mit lebhaftem Interesse sich nicht verträgt. צח in Verbindung mit einem Ausdruck, der Witterung oder Temperatur bezeichnet, kann nur sensu malo verstanden werden. חם צח heisst daher wörtlich unverdunkelte Hitze, d. i. Hitze, die nicht durch Bewölkung des Himmels gelindert ist, und כעב טל וגו' ist Gegensatz dazu. Durch den Kohortativ der beiden Verba will hier das habituelle Vollziehen der Handlung in der einen oder der andern der beschriebenen Weisen nach Belieben des Subjekts ausgedrückt sein. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: ich neige mich herab und schaue in meinen irdischen Wohnsitz — das heisst, in das Land des Volkes, das mich verehrt — bald wie ungelinderte Glut bei Sonnenschein, bald aber wie Tauwolke in der Hitze der Erntezeit. Selbsredend will JHVH jetzt in der letzten Weise in das Land seines Volkes dareinschauen, was die in V. 5—7 beschriebene Demütigung ihrer Feinde zur Folge haben wird. Für כחם drücken drei der alten Versionen ביום aus, was auch eine beträchtliche Anzahl hebräischer Handschriften bietet. Gleichwohl ist nur die Recepta richtig. Denn ימי קציר ist wohl eine hebräische Verbindung, יום קציר aber ist es nicht.

7. Für עם ist mit andern nach LXX und Vulg. מֵעַם zu lesen.

XIX.

1. Für אלילי hatte der Text ursprünglich אֱלֹהֵי; vgl. zu Ex. 12, 12. Ein Schriftsteller, der ägyptische Götter אלילים nennt, kann von ihrem Erbeben nicht sprechen.

3. Für ונבקה bringen LXX וְנִבְכָּה zum Ausdruck, doch passt dies zu רוח nicht. Der Satz wird fälschlich vom Ausleeren des Geistes, das heisst vom Berauben des Verstandes, verstanden. Denn רוח, dem im folgenden Gliede עצה entspricht, bezeichnet das Vorhaben, den Plan, und בקק ist hier in seiner ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung gebraucht, welche ist „spalten"; vgl. arab. بَقَّ und sieh zu 24, 1. Sonach entspricht diesem Verbum das folgende אבלע = ich will teilen; vgl. zu Num. 4, 20. Aegypten soll geteilten Sinnes werden und zwischen verschiedenen Plänen

schwanken, und JHVH wird unter dessen Ratgebern eine Spaltung verursachen, dass sie zu einem einstimmigen Beschluss nicht kommen. Nur dieser Gedanke passt auch zu dem, was unmittelbar vorhergeht. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz der da heisst: und mögen sie auch die Götzen usw. befragt haben.

6. In והאזניחו sind zwei Lesarten vereint, nämlich וְהִזְנִיחוּ und ואזניחו. Ueber letzteres vgl. 63, 3 אגאלתי. דלל heisst, an Umfang, hier speziell an Tiefe, abnehmen.

7. Hier kann ערות keine in den Zusammenhang passende Bedeutung haben, noch ist על פי יאור eine hebräische Verbindung. Der erste Halbvers ist hoffnungslos verderbt.

9. Ziehe ובשו עבדי פשתים zum vorhergehenden Verse. Der Rest dieses Verses muss in שֹׂרֵקוֹת וְשָׂרִיגִים חָוְרוּ geändert und mit dem Folgenden verbunden werden. Ueber שרקות vgl. Gen. 49, 11 und über שריגים חורו Joel, 1, 7 הלבינו שריגיה. Danach ist hier auch vom Missraten der Weinernte die Rede; sieh die folgende Bemerkung.

10. שתתיה ist in שֹׁתֵי יין und עשי שֶׂכֶר in שֹׁתֵי שֵׁכָר zu ändern. Charakteristisch ist, dass die missratene Ernte des Weines nicht wie beim Flachs dessen Züchter affiziert, sondern die Zecher, die ihn trinken. Aehnlich Joel 1, 5. עשה שכר ist keine hebräische Sprechweise. Durch die anomale Vokalisierung von שכר will die Massora nach ihrer Gewohnheit ihren Zweifel über dessen Aussprache andeuten.

11. Nach dem uns vorliegenden Text ist das zweite Versglied hier undeutbar. Duhm gibt den fraglichen Satz wieder „die weisesten Ratgeber Pharaos (sind) ein dummer Rat“. Aber, ungleich seinem deutschen Aequivalent, kann das hebräische עצה die Versammlung, die über etwas Rat hält, nicht bezeichnen. Ich ziehe es vor, einen leichten Textfehler anzunehmen, als vorauszusetzen, dass der Prophet deutsches Hebräisch schrieb. Ich vermute daher, dass חכמי יעצי für חֲכָמָיו יָעֲצוּ verschrieben ist. Das Suff. bezieht sich auf צען, und פרעה ist Objekt, während עצה נבערה im acc. cogn. steht. Ueber יעץ mit Acc. der Person, welcher geraten wird, vgl. Ex. 18, 19. Num. 24, 14 und Jer. 38, 15. Im zweiten Halbvers kann בן, da die Weisheit sich nicht notwendig von Vater auf Sohn vererbt, in seinem gewöhnlichen Sinne nicht gefasst werden. Das fragliche Substantiv bezeichnet beidemal das, was wir Mitglied nennen; vgl. Neh. 3, 8 בן הרקחים. In מלכי aber steckt der Pl. eines Partizips oder Substantivs von מָלַךְ in seiner aramäischen

Bedeutung „raten", „Rat geben". Danach ist der Sinn der Rede: zur Zunft der Weisen gehöre ich, bin Mitglied des alten Rats.

12. Für אים liest man vielleicht besser אַיֵּה; für וידעו aber ist entschieden nach drei der alten Versionen וְיֵדְעוּ zu lesen.

13. Für פנת hat man ohne Zweifel nach Syr. und Targum פִּנַּת zu lesen; denn, vom Pl. des darauf bezüglichen Verbums abgesehen, kommt פנה in der hier erforderlichen Bedeutung sonst stets nur im Pl. vor, niemals im Sing.

15. Der erste Satz heisst: und Aegypten wird kein Werk zustande bringen. Was darauf folgt, ist unabhängige Rede, die den Sinn des Vorhergehenden entfaltet. Dass diese Rede mit der nota relat. beginnt, spricht keineswegs dagegen. Denn אשר umfasst hier den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz beschrieben wird, und ist = das, was. Danach kann es nicht befremden, dass die nota relat. hier nach unseren Begriffen im Nominativ und zugleich im Acc. steht. Ferner, wie ראש und זנב Gegensätze sind, vgl. Deut. 28, 13 und Aboth 4, 15, so auch כפה und אגמון. Durch diese zweierlei Gegensätze von verschiedener grammatischer Beziehung und durch die Doppelrolle von אשר wird aber die Konstruktion eigentümlich semitisch, weshalb sie total verkannt worden ist. Gemeinhin erblickt man im zweiten Halbvers nur einen einzigen Satz, während er in Wirklichkeit nicht weniger als vier Sätze enthält, zwei Relativsätze und ebenso viele unabhängige Sätze. Letztere sind Nominalsätze. אשר vertritt das Objekt der beiden Relativsätze und zugleich das Subjekt der unabhängigen Sätze, während das Subjekt zu den Relativsätzen aus dem vorherg. מצרים zu entnehmen ist. In dem ersten Relativsatz ist ראש und im zweiten כפה Produktacc. זנב und אגמון sind die Prädikate der Nominalsätze und sie werden beide als solche durch Waw = arab. ف hervorgehoben. Wenn man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammenfasst, so ergibt sich für das Ganze folgender Sinn: das, was es — Aegypten — zum Kopfe machen wird, soll Schwanz, und was zum Palmzweig, Binse werden. Genau genommen aber ist die Konjunktion in וזנב und ואגמון Waw apodosis, denn die Relativsätze haben, wie öfter, die Geltung von Bedingungssätzen; vgl. zu Gen. 44, 9. Danach ist der Sinn eigentlich: wenn es etwas zum Kopfe machen wird, soll es zum Schwanze werden usw.

16. Das hier folgende Stück erweist sich schon als Nachtrag durch den Anfang mit ביום ההוא, der üblichen Formel, womit spätere Stücke an ältere anknüpfen.

17. חָגָּא von חגג wäre eine beispiellose Nominalform, selbst wenn es für חגה stünde. Gewöhnlich fasst man dieses Nomen im Sinne von Furcht, Zittern, was es aber seiner Abstammung nach nicht bedeuten kann. Denn חגג kann höchstens heissen wanken, taumeln, aber nicht fürchten oder zittern. Das Wort ist für ein anderes verschrieben, aber für welches, lässt sich nicht sagen. כל אשר ist = arab. كُلَّمَا, und das Subjekt zu יזכיר ist aus dem vorherg. מצרים zu entnehmen, auf das auch das Suff. in אליו sich bezieht. Sooft sich Aegypten das Land Juda in Erinnerung bringen wird, wird es in Schrecken geraten.

18. נשבע ליהוה heisst, sich zu JHVH bekennen, sich ihm in Anbetung hingeben. Der Ausdruck ist äusserst spät. Der zweite Halbvers ist sichtlich tendenziös und rührt nicht von dem Verfasser unseres Stückes her. Welche Stadt mit עיר ההרס oder עיר החרס, wie nach Symm. und mehreren hebräischen Handschriften zu lesen wäre, gemeint ist, lässt sich nicht mehr ermitteln, und eben deshalb lässt sich nicht sagen, was dem Interpolator daran gelegen sein konnte, die so benannte Stadt als eine der fünf JHVH verehrenden ägyptischen Städte anzugeben.

21. ועבדו ist = ועשו. Ueber diesen Aramäismus vgl. V. 9 und sieh die Schlussbemerkung zu V. 11. Der Ausdruck ושלמו will verstanden sein. Das Sätzchen spricht nur scheinbar von dem richtigen Verhalten Aegyptens zu JHVH, in Wirklichkeit aber ist darin umgekehrt von dem huldreichen Verhalten JHVHs gegen Aegypten die Rede. Denn im A. T. knüpft sich an jedes Gelübde, das einer Gottheit gelobt wird, eine Bedingung, welche die Gottheit erfüllen muss, ehe das Gelübde entrichtet wird. Solange die Bedingung nicht erfüllt ist, ist der Betreffende nicht verpflichtet, das Gelübde zu bezahlen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 28, 20. Wenn darum hier gesagt ist, dass Aegypten JHVH Gelübde geloben und bezahlen wird, so ist dies so viel wie: es wird mit den Gelübden Aegyptens an JHVH zur Entrichtung kommen, da JHVH die daran geknüpften Bedingungen erfüllen wird.

23. Es ist wohl unnötig zu sagen, dass in diesem äusserst späten Stücke unter אשור nicht das alte Assyrien zu verstehen ist. Später ist אשור im A. T., ungefähr wie im Talmud ארום, typische Bezeichnung der jeweiligen Grossmacht, welche die Oberherrschaft über das jüdische Volk hat. Welches Reich gemeint ist, lässt sich freilich nicht immer aus dem Zusammenhang erschliessen.

Hier ist wohl das seleucidische Syrien gemeint. — Der zweite Satz ist missverstanden worden. Dieser handelt nicht von dem allgemeinen Verkehr zwischen Aegypten und dem hier durch Assur bezeichneten Volke, denn solcher Verkehr versteht sich bei der zwischen den beiden Ländern angelegten Strasse von selbst. Wie בוא mit אל des Weibes nach der Ausführung zu Gen. 6, 4 die Heirat mit dem Weibe bezeichnet, so heisst dasselbe Verbum mit ב der Gemeinde konstruiert in diese Gemeinde hineinheiraten, das ist, aus ihr ein Weib zur Frau nehmen. Demgemäss ist hier davon die Rede, dass die Aegypter und das Assur genannte Volk untereinander heiraten oder sich miteinander verschwägern werden. Nur so erklären sich die Schlussworte „und Aegypten wird zusammen mit Assur Gottesdienst halten". Denn nach alttestamentlicher Vorstellung führt die Verschwägerung zweier Völker zur gemeinsamen Religion; vgl. besonders Deut. 7, 3. 4.

25. Für das nicht recht passende ברכו drücken LXX בֵּרְכָה aus, was aber noch minder passt. Am besten streicht man das Suff.

XX.

2. Hier ist ביד wohl zu beachten. Dieser Ausdruck wird sonst gebraucht, wenn JHVH durch den Propheten seinem Volke etwas sagen lässt, was aber hier nicht der Fall ist; vgl. zu V. 3. An dieser Stelle ist der Ausdruck jedoch gerechtfertigt, weil der befohlene symbolische Akt, der bevorstehende politische Ereignisse öffentlich ankünden soll, als Rede an das Volk angesehen wird. שק bezeichnet hier nicht Trauergewand, sondern einfach ein Laken aus grobem Zeug.

3. ויאמר יהוה ohne Komplement kann nur heissen, JHVH sprach für sich, nicht zu einem andern. Aus diesem Grunde wird hier auch von Jesaia in der dritten Person gesprochen.

4. Für וחשופי שת hat man entschieden zu lesen וחשפתי אֶת und ערות מצרים ist im Sinne von Gen. 42, 9 zu verstehen. Der Satz heisst dann: und ich will blosslegen die Schwäche Aegyptens, d. i., ich will zeigen, dass man sich zu ihm der Hilfe nicht versehen kann. Die Ausdrucksweise ist gewählt wegen des unmittelbar Vorhergehenden. Ueber חשף sieh zu 53, 1.

5. בוש bezeichnet hier das Enttäuschtwerden, welchen Begriff der Hebräer nur durch dieses oder ein sinnverwandtes Verbum ausdrücken kann. מצרים תפארתם ist so viel wie: Aegypten, dessen politische Beziehungen zu ihnen ihnen Prestige geben.

XXI.

1. מדבר ים, das als ein Wort, nämlich מְדַבְּרִים, gesprochen sein will, ist aus etwas Aehnlichem korrumpiert, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln. Die Korruption wurde durch דומה in der Ueberschrift des V. 11 beginnenden Orakels veranlasst. Die appelative Bedeutung von דומה = Schweigen liess hier מדברים = Redende als Gegensatz vermuten. Die Präposition in לחלף bezeichnet das tertium comparationis; vgl. die Schlussbemerkung zu Deut. 27, 25.

2. הגד לי ist = man hat mich schauen lassen; vgl. Gen. 41, 25 הגיד, wofür dort V. 28 הראה steht. Das letzte Glied ist heillos verderbt. Duhm emendiert אַנְחָתָה und erblickt in diesem ein Substantiv mit doppelter Femininendung. Aber so etwas existiert in der Sprache nicht und ist auch schwerlich denkbar.

3. Der zweite Halbvers kann nur heissen: mir verging Hören und Sehen; vgl. Dillmann (gegen Duhm).

4. Obgleich der Prophet die Katastrophe Babylons, weil sie die Erlösung seines Volkes herbeiführen werde, herbeiwünschte, wurde er dennoch, als er sie in der Vision so überraschend und so schrecklich schaute, davon physisch tief erschüttert. Das kann ihm nur zur Ehre gereichen.

6. An העמד המצפה ist nicht zu ändern. Man hat dafür עֳמְדָה מְצַפֶּה vorgeschlagen, aber עֳמָדָה könnte nur Pausalform sein, wofür ausser der Pause עִמְדָה stehen müsste. Gleichwohl wird diese Emendation von den Erklärern angeführt.

7. Für קשב ist קָשֹׁב als verstärkender Inf. absol. zu lesen und 32, 3 zu vergleichen. Die Verbindung des Inf. Kal mit dem Verb. fin. einer anderen Konjugation hat nichts Befremdendes; vgl. das häufige מות יומת. רב קשב gibt Buhl unter רב fälschlich wieder „grosse Aufmerksamkeit“. Denn die Behauptung Ewalds, dass das Adjektiv רב, weil es eine Zahl ausdrückt, auch bei seinem attributiven Gebrauch dem Substantiv, worauf es sich bezieht, vorangehen kann, ist grundfalsch. רב bezieht sich hier auf das Subjekt und bildet das Prädikatsnomen. רב קשב heisst, ganz Aufmerksamkeit, eigentlich reich an Aufmerksamkeit.

8. Hier wird vorausgesetzt, dass der Wächter bereits auf seinem Posten steht. Für das widersinnige אריה ist אֲהָהּ zu lesen und besonders 2 K. 3, 10 zu vergleichen. Für מצפה ist מִצְפַּת als st. constr. zu sprechen. מצפת אדני ist = die von JHVH befohlene

Warte. Der Wächter oder Späher stösst diesen Ruf aus vor Ungeduld, weil er auf der Warte lange nichts wahrgenommen hat.

10. Die Anrede ist an das jüdische Volk, das der Prophet sein zermalmtes und zerdroschenes Volk nennt. Anders Targum, Kimchi und Ibn Esra, doch der unvergleichliche Raši hat hier die richtige Beziehung erkannt, nur dass er die Tenne und das Dreschen in rabbinischer Weise deutet.

11. Was דומה heisst, ist nicht klar. Vielleicht ist aber אדום zu lesen. Aus diesem konnte dadurch, dass Aleph wegen des Vorherg. verloren ging, sehr leicht die Recepta entstehen. Für מליל ist מלילה zu lesen und zu 16, 3 zu vergleichen. Der Effekt der wiederholten Frage würde bei einer noch so leichten Variation verloren gehen.

12. Der Sinn des ersten Halbverses ist nicht klar, weil sich nicht sagen lässt, was mit Tag und Nacht gemeint ist. Im zweiten ist wohl בָּעֹן als verstärkender Inf. absol. zu lesen für בעין.

13 Von den zwei Wörtern ביער בערב scheint eines durch Dittographie aus dem andern entstanden zu sein, wahrscheinlich ביער aus בערב, denn nach letzterem ist dieses Orakel benannt.

14. בלחמו ist = mit dem ihm nötigen Brot; vgl. besonders 30, 23 מטר זרעך. Für קִדמו ist nach den alten Versionen קַדמו als Imperat. zu lesen.

15. Der Ausdruck מפני חרב נטושה ist wahrscheinlich eine Glosse zum Vorhergehenden. Denn נטושה heisst nicht „gezückt", wie gemeinhin angenommen wird, sondern ist so viel wie: weit verbreitet, vgl. besonders 1 Sam. 4, 2, und diesen Sinn legt unsere Glosse dem Pl. חרבות im ersten Gliede bei.

16. כבוד heisst hier nicht Herrlichkeit, sondern Menge, starke Kriegsmacht; sieh zu 16, 14.

XXII.

1. Dass unter גיא חזיון Jerusalem zu verstehen ist, geht aus V. 2 unzweifelhaft hervor. Aber eine Stadt und namentlich das hochgelegene Jerusalem kann nicht schlechtweg ein Tal genannt werden. Aus diesem Grunde muss גיא hier das bezeichnen, was wir Schauplatz nennen, vgl. zu Ez. 39, 11, und Jerusalem wurde גיא חזיון genannt, weil es als Hauptstadt des Reiches der Schauplatz der Visionen und das Hauptquartier der Propheten war. Das Hinaufsteigen auf die Dächer geschieht nicht weil es auf den Strassen etwas Besonderes zu sehen gibt, das man zu sehen wünscht, sondern

zum Zwecke des Jammerns über eine Volkskalamität. Wenn man bei solcher Gelegenheit öffentlich jammern wollte, ohne mit dem grossen Haufen in den Strassen in Berührung zu kommen, stieg man auf das Dach; vgl. 15, 3 und sieh zu 2 Sam. 16, 22 *).

2. Aus קריה עליזה schliesst Duhm auf einen erfreulichen Vorgang, dem die Stadtbewohner von den Dächern aus zuschauen wollten. Aber er irrt, sieh die vorherg. Bemerkung; denn Jerusalem wird hier im ersten Halbvers beschrieben, nicht wie es zur Zeit war, sondern wie es sonst zu sein pflegte. Der zweite Halbvers besagt, dass die Erschlagenen nicht in der Schlacht gefallen, sondern auf der Flucht eingeholt und niedergemacht wurden; sieh die folgende Bemerkung.

3. נדד wird niemals vom Fliehen von der Schlacht gebraucht, sondern kann höchstens bezeichnen das Fliehen vor dem Beginn der Schlacht aus Furcht, sich in den Kampf einzulassen. יחד ist im Sinne von „dennoch“ zu verstehen und mit dem Folgenden zu verbinden. Die Flüchtlinge hatten vor dem Feinde einen solchen Vorsprung gewonnen, dass sie vor dem Schwerte wohl ziemlich sicher waren, aber den Bogenschützen mussten sie sich wegen der Trageweite ihrer Waffen ergeben. Ueber die oben angenommene Bedeutung von יחד vgl. Ps. 129, 2 גם. Im zweiten Halbvers ist אִסְּרוּ für אֻסְּרוּ zu lesen und מרחוק ברחו substantivisch-relativisch zu fassen. Der Sinn unseres Verses ist danach: all deine Fürsten waren geflohen, gleichwohl wurden sie von den Bogenschützen gefangen genommen; so viele von den Deinen ergriffen wurden, schätzten allesamt die glücklich, die weithin entflohen waren. LXX bietet hier einen mehrfach abweichenden Text, darunter אַמִּיצַיִךְ für נמצאיך, allein substantivisch gebraucht werden kann nur ein Adjektiv, das sehr häufig vorkommt, wie רע, רשע und צדיק, aber nicht ein verhältnismässig seltenes wie אמיץ.

5. Hier ist der zweite Halbvers unverständlich und wahrscheinlich stark verderbt. Von denjenigen Exegeten, die eine Erklärung versucht haben, erblicken manche in קר und שוע Namen von Völkerschaften und andere halten sie für Appellativa. Nach letzteren kommt שוע von שַׁוַע und heisst Geschrei. Aber, von dem

*) Der Verfasser von Numeri, der das Israel der Wüste auf die Dächer nicht kann steigen lassen, ohne sich eines frappanten Anachronismus schuldig zu machen, lasst daher die einzelnen Familien über das Unglück der Gemeinde vor dem Eingang ihrer Zelte jammern; vgl. Num. 11, 10 und sieh dort die Schlussbemerkung zu 25, 6.

konsonantischen Charakter des Waw im Stamme abgesehen, bezeichnet dieses Verbum nur das Schreien um Hilfe, das Angstgeschrei, weshalb davon kein Substantiv kommen kann, das auf den Ruf der Sieger oder Bestürmer passte. Für ושוע ist vielleicht ושׁוֹת zu lesen; vgl. V. 7.

6. Auch hier ist im ersten Halbvers der Text nicht richtig überliefert, denn ברכב אדם פרשים könnte, wenn es überhaupt einen Sinn hat, höchstens heissen „mit Streitwagen, an die Menschen als Rosse gespannt sind“, und eine solche Einrichtung ist undenkbar. אדם ist vielleicht mit Duhm als Glosse zu פרשים, die unter diesem fälschlich Reiter, nicht Pferde verstanden wissen will, zu streichen. Es muss freilich zugestanden werden, dass der Rhythmus durch diese Emendation viel verliert. Doch ist sie immer besser als das von andern vorgeschlagene וְרָכַב ארם על פרשים, das keine Erwähnung verdient.

8. Hier ist der Sinn dunkel, hauptsächlich weil sich nicht sagen lässt, was mit מסך gemeint ist. Die alten Versionen weichen zum Teil ab, helfen jedoch nichts. Am Schlusse ist בית היער verkürzt aus בית יער הלבנון. Letzteres ist Bezeichnung des in der Nähe des Tempelgebäudes befindlichen Zeughauses; vgl. 1 K. 10, 17. 21.

9. Zu der traditionellen Erklärung des ersten Halbverses passt der zweite nicht; denn es gibt danach zwischen beiden keinen Zusammenhang. Dieser Schwierigkeit gehen manche der Neuern aus dem Wege, indem sie V. b—11 a für einen späteren Einsatz erklären. Aber auch an sich kann der erste Halbvers das nicht heissen, was man von alters her in ihm herausliest. Denn der Riss in einem Bau heisst hebräisch בֶּדֶק, nicht בקיע. In Am. 6, 11, welche Stelle man für die fälschlich angenommene Bedeutung anzuführen pflegt, liegt, wie dort gezeigt werden soll, eine falsche Vokalisierung vor. Und selbst wenn בקיע Riss bedeuten könnte, müsste es hier חומת עיר דוד statt des blossen עיר דוד heissen, weil in diesem Zusammenhang nur von den Rissen der Ringmauer die Rede sein kann, nicht von den Rissen der Häuser der Stadt. Tatsächlich liegt der Bedeutung des fraglichen Substantivs derselbe Begriff zu Grunde wie dem Verbum wenn es in Verbindung mit Quellen gebraucht ist; vgl. zu Ri. 15, 19. בקיע heisst demnach eine natürliche Quelle. Hinter כי ist לא einzuschalten, welches das Missverständnis von בקיעי zu streichen zwang. Im zweiten Halbvers bezeichnet קבץ das Anlegen von Vorräten, vgl. Gen. 41, 35. 48. Der Sinn des Ganzen ist also: als ihr saht, dass der natürlichen Quellen der

Davidstadt nicht viele sind, da legtet ihr von dem Wasser des untern Teiches Vorräte an. Das Anlegen der Wasservorräte geschah selbstredend für den Fall einer Belagerung der Stadt; sieh zu 36, 16.

10. ספרתם ist hier so viel wie: ihr habt für Kriegszwecke in Anspruch genommen, eigentlich ausgehoben; vgl. 2 K. 25, 19 die vom Verfasser selbst gegebene Erklärung von סֹפֵר. Die übliche Fassung des Verbums im Sinne von „mustern“ ist absurd, da ein Haus nicht gemustert zu werden braucht, um niedergerissen zu werden.

11. עשה und יצר sind hier beide vom Entwerfen eines Planes gebraucht, und מרחוק ist zeitlich, nicht räumlich zu verstehen; vgl. zu 37, 26 a.

12. In ולחגר steckt das Substantiv חגור, nicht der Inf., der zu den unmittelbar vorherg. drei Substantiven nicht passt. Die Verbindung חגור שק ist ähnlich wie חֲגוֹר חרב und חגור אזור; vgl. zu Ez. 23, 15.

13. Im ersten Halbvers ist jeder der vier Infinitive als st. constr. zu sprechen. Dafür spricht שתות, das wegen der Endung ôth Inf. absol. nicht sein kann. Auch darf der sogenannte Inf. absol. mit einem Objekt nicht gebraucht werden; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 16, 3. Schon die defektive Schreibart von הרג, שחט und אכל zum Unterschied von אָכוֹל im zweiten Halbvers weist auf den Inf. constr. hin. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

14. Dem ersten Halbvers, wie er uns vorliegt, ist kein vernünftiger Sinn abzugewinnen, denn für „und er hat sich in meinen Ohren enthüllt oder vernehmen lassen“, wie man wiederzugeben pflegt, ist ונגלה באזני unhebräisch, weil אזן nur direktes Objekt zu גלה sein kann, aber גלה באזני פ׳ unsagbar ist. Man vokalisiere das Anfangswort וְנִגְלֶה als erste Pers. Pl. Imperf. und ziehe dieses zum Vorhergehenden. Waw ist disjunktiv zu fassen. Danach ist der Sinn von V. 13 b der: Essen und Trinken! denn morgen sind wir tot oder gehen in die Verbannung. Bei נמות ist jedoch nicht an einen natürlichen Tod zu denken, sondern an das Umkommen im bevorstehenden Kriege. Letztere Eventualität ist der ersteren gleichgestellt, weil es auch für Exulanten keine Gelage gibt. Die erstere Eventualität wird, wie ähnlich Jer. 43, 3, zuerst genannt, um einem Missverständnis vorzubeugen, da נגלה ונמות auch heissen könnte, wir gehen in die Verbannung und sterben dort. Aber alle Kunst und Sorgfalt des Propheten haben nicht vermocht, hier das andere, noch schlimmere Missverständnis zu vermeiden. Alles

wegen der geringen Kenntnis des Hebräischen, die die Massoreten besassen.

Nach dem oben Gesagten fängt unser Vers also mit באזני an, das aber verderbt ist. Denn man hat dafür בַּאדֹנָי zu lesen und den Ausdruck באדני יהוה צבאות als Schwurformel zu fassen; vgl. zu 5, 9, nur dass hier das Beschworene, weil es verneint ist, nach der Regel mit blossem אם statt des dortigen אם לא eingeleitet ist. Der Schlusssatz, der in LXX fehlt, ist als Variante zu V. a, die dort אמר אדני für das unverständliche ונגלה באזני fordert, zu streichen. Diese Variante zeigt aber, dass man schon sehr früh das Schlusswort von V. 13 zu unserm Vers zog und falsch aussprach, was die Aenderung von באדני in באזני zur notwendigen Folge hatte.

15. סֹכֵן ist nicht Titel eines Beamten, denn das Amt des Betreffenden ist durch den folgenden Relativsatz genugsam beschrieben, sondern Bezeichnung eines verachtenswerten Schwächlings; vgl. arab. سكن verächtlich oder schwach sein, wie auch hebräisch מִסְכֵּן, und sieh zu V. 17. Unter הבית ist der königliche Palast zu verstehen.

16. Aus כי חצבת לך פה קבר ziehen die Erklärer allerlei Schlüsse, darunter auch den, dass die Szene am Platze der Adelsgräber sich abspielte. Allein einen solchen Begräbnisplatz gab es nicht. Es existierte in Jerusalem nur ein einziger gemeinsamer Begräbnisplatz für eine gewisse niedere Bürgerklasse. Darüber sieh zu 2 K. 23,6. Von allen andern Klassen einschliesslich der Könige wurde jede Person auf dem Begräbnisplatz ihrer Väter begraben; vgl. zu Gen. 23,13. Der Sinn der fraglichen Worte ist, „dass du bis an deines Lebens Ende hier, in Jerusalem, zu bleiben wähnst.“ Vgl. V. 18 שמה תמות. Der zweite Halbvers spielt darauf an, dass der Angeredete glaubt, er werde sein hohes Amt bis zu seinem Tode innehaben.

17. Ob man טלטלה גבר belässt oder mit verändeter Wortabteilung טלטל הגבר liest, wie die Neueren tun, bleibt sich im Grunde gleich. טלטל aber heisst nicht werfen, denn dazu passt das unmittelbar darauf Folgende nicht, sondern der Länge nach ausstrecken, wie man es mit einer Sache tut, die man zusammenwickeln will, und גבר bedeutet weder hier noch irgendwo Held. An dieser Stelle bezeichnet das Nomen umgekehrt einen verächtlichen, unmännlichen Mann, der sich nur durch das Geschlecht von einem Weibe unterscheidet; sieh zu Deut. 22, 5.

18. צנף ist hier offenbar wie ein Verbum der Bewegung konstruiert. In כדור scheint Kaph nicht stammhaft, sondern Prä-

position zu sein. Ueber דור = etwas Rundes, ein Knäul, vgl. arab. دار med. و. In ארץ רחבת ידים liegt Ironie. Statt des Amtes bei Hofe im kleinen Ländchen Juda, solle der Angeredete eine solche Ehrenstelle suchen in dem grossen Lande, wohin JHVH ihn verschlagen wird. Für diese Fassung spricht im Folgenden der Ausdruck ושמה מרכבות כבודך.

23. Ueber das Bild vom Pflock sieh zu Gen. 49, 3. Der zweite Halbvers heisst wörtlich: und er wird für sein väterliches Haus einen Ehrensitz bedeuten, d. i., seine Verwandten und Angehörigen werden durch ihn zu hohen Stellungen gelangen.

24. Subjekt zu תלו ist כבוד, das, wie öfter, Menschenmenge heisst; daher das Verbum im Pl. הצאצאים והצפיעות ist Apposition zu כל כבוד בית אביו, während כל כלי הקטן das Objekt bildet. Was צפיעות eigentlich bedeutet, lässt sich nicht sagen. Im vorliegenden Bilde aber bezeichnet dieses Substantiv sichtlich etwas dem צאצאים Verwandtes. קטן ist persönlich und כלי als st. constr. zu fassen. כל כלי הקטן ist danach = alles, was den jüngern und daher geringern unter den Verwandten gehört. Die zahlreichen Glieder des Clans, zu dem Eljakim gehört, werden sich zu ihm versehen, dass er den Dürftigen unter ihnen Stellungen verschaffe. Für „kleine Gefässe", wie man כלי הקטן wiederzugeben pflegt, ist der Ausdruck unhebräisch.

25. ההוא weist hier nicht auf etwas vorher Genanntes zurück, sondern ביום ההוא heisst an einem gewissen Tage; vgl. talmudisch ההוא גברא = ein gewisser Mann. Danach wäre aber unser Vers ein äusserst später Zusatz, da dieser Gebrauch des Pronomens sich sonst im A. T. nicht nachweisen lässt. Es ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass zwischen diesem und dem vorherg. Verse etwas ausgefallen ist, worauf sich hier ביום ההוא ursprünglich bezog.

XXIII.

1. הילילו wird gewöhnlich als Imperativ gefasst, was der Ausdruck seiner Form nach allerdings sein kann, aber hier spricht der Schlusssatz, in dem von den Tarsischiffen oder ihren Mannschaften in der dritten Person gesprochen wird, für die Fassung als Perf. מבית, das in LXX fehlt, ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen. Für מבוא aber ist מָבוֹא zu sprechen und dieses als Subjekt von שדד zu fassen. Der Satz heisst dann: denn der Landungsplatz ist zerstört oder unsicher

gemacht. Gemeint ist natürlich der Hafen von Tyrus oder richtiger diese Hafenstadt.

2. דמו, das mit dem entgegengesetzten Befehl an dieselben Küstenbewohner V. 6b sich nicht verträgt, ist durch Dittographie aus dem Verhergehenden entstanden und darum zu streichen. עבר ים מלאוך: במים רבים hat man in עברים מלאכיו במים רבים: zu ändern und das Suff. auf סחר צידון zu beziehen.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. Der Rest dieses Verses ist korrupt. Er las ursprünglich זרע שחר קצירו תבואתה סחר גוים und teilte sich bei קצירו mit Athnach ab. Auch darin beziehen sich die Suff. auf סחר צידון in V. 2. יאר kam als Randglosse, die das seltene שחר erklärte, in den Text, und ותהי entstand durch Verkennung des Suff. in תבואתה.

4. בושי ist nicht von der Scham, sondern von der Enttäuschung und der vereitelten Hoffnung zu verstehen. Fasse מָעוז הים als Vokativ und Bezeichnung für Phönizien und sämtliche Verba im zweiten Halbvers als zweite Pers. fem. Das Meer redet Phönizien an, und deshalb sind die Verba trotz der Bezeichnung מעוז הים fem. לאמר muss gestrichen werden.

5. Hier ist der Sinn unklar und der Text wahrscheinlich nicht richtig überliefert.

6. Für עברו תרשישה ist entschieden zu lesen עָבְרוּ אניות תרשיש = die Tarsisschiffe ziehen an dir vorüber, fahren in deinen Hafen nicht mehr ein. Durch diese Emendation gewinnt auch der Vers an Ebenmass. Von der Uebersiedelung und zwar durch Deportation ist erst in V. 12 die Rede, und dort wird dafür eine andere Landschaft genannt als Tarsis.

8. Für das widersinnige המעטירה ist המעשירה = die reiche zu lesen und über die intransitive Bedeutung dieses Hiph. Jer. 5, 27. Ps. 49, 17 und Pr. 21, 17 zu vergleichen. In כנעניה steckt der Pl. von כנען, das hier als Appellativ gebraucht ist, nicht der von כנעני, wie Buhl angibt. Ob die Vokalisierung richtig ist, ist sehr fraglich. Der Verfasser sprach wahrscheinlich כְּנַעֲנֶיהָ.

9. Man beachte, dass חלל hier gebraucht ist vom Herabsetzen des Grossen und Herrlichen auf das Niveau des Gemeinen.

10. Auch hier ist עָבְרוּ für עברי zu lesen. Das Subjekt ergänzt sich aus dem Zusammenhang. Die einfallenden Feinde überfluteten das Land, wie der Nil Aegypten überflutet. Dazu passt מזח = Damm recht gut. Andere ändern מזח in מָחוֹז, das sie im

Sinne von Hafen fassen, doch kann das nackte Nomen diese Bedeutung nicht haben; sieh K. zu Ps. 107, 30.

11. Das Objekt zu צוה ist aus dem vorherg. ממלכות zu entnehmen. JHVH hat die Reiche in Bewegung gesetzt und sie gegen Phönizien entboten. לשמד מעזניה ist in לְשַׁדֵּד מְאֹזְנֶיהָ zu ändern. Die Anspielung ist auf die falsche Wage in der Hand Kanaans, von der anderswo die Rede ist; sieh Hos. 12, 8.

12. המעשקה ist in בְּמוֹ עֹשֶׁק zu ändern und dieses als Komplement zu לעלוז zu fassen. Ueber die Konstruktion von עלז mit ב dessen, worüber man sich freut, vgl. Hab. 3, 18 und Ps. 149, 5. Zur Sache vgl. Hos. 12, 8 לעשק אהב, ebenfalls von Kanaan gesagt. Wäre המעשקה richtig, so müsste es nach, nicht vor בתולת בת צידון stehen; vgl. Ps. 137, 8 die Stellung von השדודה. Ausserdem kommt עָשַׁק in einer intensiven Form sonst nirgends vor, und endlich würde המעשקה, wenn es sprachlich korrekt wäre, sachlich nicht passen, Denn dieser Ausdruck würde die Behandlung Phöniziens als eine ungerechte hinstellen, was sie aber, da sie nach V. 11 JHVH zum Urheber hat, nicht sein kann. — Die Uebersetzung nach dem Lande der Kittiter ist nicht als freiwillige Uebersiedelung, sondern als Deportation zu denken.

13. Dieser ganze Vers ist offenbar irgendwie aus anderem Zusammenhang hierher geraten. Duhms Versuch, durch viele Textänderungen den Passus in unseren Zusammenhang hineinzupassen, ist vollkommen misslungen. Für הקימו בחוניו ist הֻשְּׁמוּ בחוניה und שָׂמָהּ für שָׂמָהּ zu lesen. Die Aenderung des letztern Ausdrucks ist jedoch nicht so notwendig.

15. אחד ist nicht zu betonen und מלך אחד nur so viel wie: ein gewisser König; vgl. zu Gen. 42, 13. שבעים ist eine runde Zahl; vgl. Jer. 25, 11. 29, 10.

16. סבי עיר ist = gehe betteln durch die Stadt. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Ri. 9, 9. Die vernachlässigte Buhle erhält also ihre Gaben nicht für ihr Harfenspiel. Die Musik dient nur dazu, die Aufmerksamkeit der Passanten auf die Spielerin zu lenken. Ihr Anblick ruft manchem der letztern die einst mit ihr verbrachten angenehmen Stunden in Erinnerung und bewegt ihn, ihr ein Geschenk zu geben.

17. זנה ist hier stark abgeschwächt und bezeichnet nichts mehr als den profitablen kommerziellen Verkehr Phöniziens mit den andern Völkern.

18. Unter ישבים לפני יהוה versteht Duhm die Juden im allgemeinen, weil diese nach 61, 6 die Priester für die ganze Welt sind. Allein wenn der Verfasser an so etwas gedacht hätte, würde er העמדים statt הישבים geschrieben haben; vgl. besonders Deut. 18, 7. Unser Ausdruck ist nach Analogie des dortigen zu erklären. In beiden bezeichnet לפני eine untergeordnete Stellung, doch entsteht zwischen beiden ein Unterschied durch die Verschiedenheit der Begriffe „stehen" und „sitzen." Wer vor einem grossen Herrn stehen muss, ist sein niederer Diener, wer dagegen vor ihm sitzen darf, ist sein vertrauter Gehilfe, den er wie einen Kameraden behandelt; sieh zu Sach. 3, 8. Hier bezeichnet ישבים לפני יהוה die besonders Frommen in Israel, die von JHVH als intime Freunde angesehen werden. Diese Frommen führten später ein beschauliches Leben, arbeiteten nicht und trieben keine Geschäfte, sondern wurden teils von ihren Frauen — vgl. zu Pr. 31, 11 — teils von der Gemeinde ernährt. Gleichwohl litten viele von ihnen bei der allgemein herrschenden Armut Mangel am Allernötigsten. Solchen notleidenden Frommen soll der kommerzielle Gewinn des wiederhergestellten Tyrus zugute kommen. In welcher Weise dies geschehen wird, sagt uns der Verfasser nicht, und auch der Erklärer muss die Vorstellung darüber der Phantasie des Lesers überlassen. Für עָתִיק ist wohl עַתִּיק oder עָתָק zu sprechen.

XXIV.

1. בקק heisst hier spalten; vgl. zu 19, 3. Ob dieses Verbum überhaupt etwas anderes bedeutet, etwa leeren, wie die Wörterbücher angeben, ist mehr als zweifelhaft. Aehnliche Bedeutung hat בלק. Gemeint ist an dieser Stelle das Pflügen. Für ועוה ist ohne den geringsten Zweifel וְשִׁוָּה zu lesen und darüber 28, 25 zu vergleichen, wo dieses Verbum wie hier mit Bezug auf die Oberfläche der Erde und in Verbindung mit הפיץ gebraucht ist. JHVH wird die Erde, das heisst den Boden des Landes, mit dem Pfluge aufbrechen, ihr Antlitz mit der Egge glätten und dann die Bewohner aussäen. Selbstredend ist dies bildlich zu verstehen. Gemeint ist, dass JHVH ganz andere ökonomische Verhältnisse schaffen, die bestehende soziale Ordnung umwälzen und alle Klassen gleichstellen wird; vgl. die Bemerkung zu V. 2. Dieser Gedanke ist durch das vom Ackerbau hergenommene Bild sehr treffend ausgedrückt. Die jetzt bestehende gesellschaftliche Ordnung, bei der es höhere und niedere Stände gibt, erscheint im Bilde als ein späteres

Stadium des Wachstums der Saat, in der unter Umständen mancher Halm gedeiht, während ein anderer verkommt. Anders verhält sich die Sache zur Zeit des Säens: dann haben alle Körner dieselben Chancen. Nach der traditionellen Fassung, ist es unbegreiflich, wie die in dem, was unmittelbar darauf folgt, beschriebenen Zustände die Folge des hier Gesagten sein können.

2. Bei der jetzt bestehenden Ordnung gelten manche Leute mehr als andere. So steht z. B. der Priester über dem gemeinen Volk, der Herr über seinem Knechte, und wer Grundeigentum zu kaufen oder Geld zu verleihen imstande ist, ist besser daran und gilt mehr als derjenige, der seinen Besitz zu verkaufen oder sich Geld zu borgen gezwungen ist.*) All diese Klassenunterschiede und ökonomische Vorteile werden aufhören. Ueber das jedesmal wiederholte Kaph sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 18, 25. Hier ist besonders zu beachten, dass während im ersten Halbvers das relative Kaph durchweg zuerst kommt, im zweiten das demonstrative dessen Stelle einnimmt.

3. Am Schlusse ist mir der Ausdruck את הדבר הזה sehr verdächtig, nicht wegen des Metrums — denn nach meiner Ansicht gibt es in Reden der Propheten wohl einen Rhythmus im weitern Sinne des Wortes aber kein eigentliches Metrum, am wenigsten würde es mir einfallen, aus metrischen Gründen den überlieferten Text zu beanstanden — sondern weil die in den prophetischen Schriften so häufige Formel כי יהוה דבר sonst nirgends den fraglichen Zusatz hat.

6. Hier ist der erste Satz, in dem der Fluch als verzehrend erscheint, entschieden unhebräisch. Der Text ist nicht richtig, und man hat כן אלה אכלה in כָּל אֵלֶּה אָבְלָה zu ändern. Danach heisst der Satz: ob alledem verkommt das Land. Aber auch für וַיֶּאְשְׁמוּ ist וַיֵּאָשְׁמוּ zu lesen. In dieser Aussprache kommt das Verbum von שמם, und Aleph ist bloss orthographisches Zeichen, welches das Imperf. יֵשַׁם von יָשֹׁם unterscheiden will. In תֶּאְשַׁמְנָה, Ez. 6, 6, tut Jod den-

*) Es wäre falsch anzunehmen, dass hier die Rede ist von Kauf und Verkauf in kommerziellem Sinne, wo der Verkäufer beim Handel es auf Profit absieht. Daran kann unser Prophet nicht gedacht haben. Er dachte nur an den Fall, wo jemand, der Geld braucht, gezwungen ist, etwas zu verkaufen, und ein anderer, der an Geld Ueberfluss hat, es ihm abkauft. Noch mehrere Jahrhunderte später sagte man sprichwörtlich אדם מוכר חֵפֶץ לחברו מוכר עָצֵב לוקח שמח wenn einer einem andern etwas verkauft, ist der Verkäufer betrübt, während der Käufer sich freut; vgl. Berachoth 5 a.

selben Dienst. Ein Verbum אשם mit der hier erforderlichen Bedeutung gibt es im Hebräischen nicht. חרו mit betonter letzter Silbe ist = sie sind zusammengeschrumpft, haben an Zahl abgenommen; vgl. zu Gen. 30, 2. LXX, die den Ausdruck durch πτωχοὶ ἔσονται widergibt, scheint die Bedeutung dieses Verbums geahnt zu haben, verstand aber den Ausdruck mit Bezug auf die ökonomischen Verhältnisse der Bewohner anstatt mit Bezug auf deren Anzahl.

7. Im ersten Halbvers ist von der Vernachlässigung des Weines, nicht von dessen Missernte die Rede. Man wird den Wein nicht pflegen, weil niemand in der Stimmung sein wird, ihn zu geniessen. Der Gedanke des zweiten Halbverses fordert diese Fassung für den ersten.

9. Hier ist der Sinn: mit Gesang wird der Weingenuss nicht verbunden sein, denn die wenigen, die Wein trinken werden, werden es tun, um ihren Kummer zu ersäufen — vgl. Pr. 31, 6. 7 — und in solcher Stimmung werden sie an Gesang nicht denken.

10. סגר heisst, ist abgesperrt. Die Häuser der verödeten Stadt werden baufällig und der Eintritt in sie wegen der Gefahr verboten sein; sieh zu Lev. 14, 38.

11. צוחה על היין ist = Jammer beim Wein. Statt des Singens fröhlicher und lustiger Lieder beim Wein wird man dabei jammern; vgl. V. 9a. Duhm versteht diesen Satz dahin, dass man über Missraten der Weinernte jammern wird; sieh aber zu V. 7. In den Strassen wird man den Wein trinken wegen der Gefahr des Eintritts in die baufälligen Häuser; sieh zu V. 10.

12. ושאיה muss schon deshalb verdächtig sein, weil von V. 7 an sämtliche Sätze asyndetisch sind. Dazu kommt aber noch, dass ein Substantiv שאיה sich sonst nirgends findet. Man lese dafür תּוּשִׁיָּה und fasse dieses als Gegensatz zu dem vorherg. שַׁמָּה. Danach ist der Satz wörtlich = und Wohnlichkeit wird am Stadttor niedergeschlagen, das heisst, es kann keine Wohnlichkeit in die Stadt kommen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Deut. 1, 44. Der Umstand aber, dass das sehr späte תושיה hier vorkommt, beweist schon allein, dass dieses Stück der nachexilischen Zeit angehört.

13. Für היה liest man vielleicht besser יהיו. Jedenfalls aber hat man sich das israelitische Volk als Subjekt zu diesem Verbum zu denken. בקרב הארץ ist = im eigenen Lande, das heisst, in Palästina; Gegensatz בתוך העמים. Sowohl die Anzahl der Israeliten

in der Heimat als auch derer von ihnen, die im Auslande leben, wird verhältnismässig sehr gering sein. Ueber נֹקֶף sieh zu 17, 6.

14. המה bezieht sich auf die wenigen Israeliten, welche die im Vorherg. beschriebene Katastrophe überleben werden. צהלו מים ist = sie werden stürmischer jauchzen als am Meere, das heisst als ihre Väter am Schilfmeer getan, woselbst die ihnen nachsetzenden Aegypter umkamen. Ueber nacktes ים = ים סוף vgl. 63, 11 und über die Fassung von מים sieh zu 1 Sam. 1, 8.

15. Für das undeutbare באורים lese man בָּאִמִּים unter den Völkern; vgl. Ps. 117, 1. Statt כַּבְּדוּ ist כִּבְּדוּ als Perf. zu sprechen. Für diese Emendation spricht der folgende Vers, wonach der Prophet das Lob JHVHs bereits von fern her singen hört. Subjekt dieses Verbums sind die unter den Völkern lebenden Israeliten.

16. Für זְמִרֹת ist wahrscheinlich זִמְרַת zu lesen, vgl. zu 12, 2, denn der kurze Freudenruf צבי לצדיק kann schwerlich „Gesänge“ heissen. Was רזי betrifft, so ist von רזה ein Substantiv dieser Bildung unmöglich. Ein solches Nomen könnte höchstens רְזִי lauten. Am sichersten aber liest man dafür beidemal אוי. Der dreimalige Wehruf entspricht der im Folgenden durch פחד ופחת ופח ausgedrückten dreifachen Gefahr.

18. העלה מתוך הפחת heisst nicht „wer aus der Grube emporkommt“, sondern wer in die Grube nicht fällt. Ueber das Sprachgesetz, wonach dieser Begriff so ausgedrückt werden kann, sieh zu Gen. 38, 23. 1 Sam. 2, 6 und über das Oeffnen der Himmelsluken zu Gen. 7, 11.

19. Für רעה lies mit andern רַע; He ist aus dem Folgenden verdoppelt. Aber auch für כשכור hat man כַּשְׁכָּה = כַּסֻּכָּה zu lesen; vgl. 1, 8, wo dem מלונה ebenfalls סכה gegenübergestellt ist.

21. Unter צבא המרום sind nicht etwa Sonne, Mond und Sterne, sondern die Engel im Himmel zu verstehen, die man sich in nachexilischer Zeit als Patrone der Völker auf der Erde dachte.

22. Für אספה אסיר ist mit andern mit veränderter Wortabteilung אַסְפָה האסיר zu lesen und 33, 4 zu vergleichen. Die hier genannte Strafe für das Heer des Himmels zeigt, dass wir צבא המרום richtig gefasst haben. Denn die Gestirne kann man sich als Gefangene in einer verschlossenen Grube schwerlich denken; ausserdem würde die ganze Welt, somit auch das fromme Israel, darunter leiden, was aber die Absicht JHVHs nicht sein kann. Der zweite Halbvers heisst: und sie werden zur Rechenschaft gezogen werden für diese lange Zeit.

23. Dass hier von Beschämung oder Zuschandenwerden nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Manche Exegeten verstehen daher den ersten Halbvers dahin, dass Sonne und Mond überflüssig sein werden, da JHVH zum Lichte sein wird. Man beruft sich dafür auf 60, 19. Aber dort ist nur gesagt, dass man auf das Licht dieser Gestirne nicht angewiesen sein wird, nicht aber dass sie zu Schanden werden sollen. Vielmehr werden nach Tritojesaia in der idealen Zeit, von der er spricht, Sonne und Mond fortbestehen; vgl. 60, 20. Die Verba בוש und חפר, die sonst Enttäuschung ausdrücken, bedeuten hier überrascht werden.*) Die Sonne und der Mond, die so lange auf die erbärmlichen Zustände auf der Erde herabgesehen, werden eines Tages von der neuen Ordnung der Dinge, die mit der Regierung JHVHs als König in Zion kommen wird, überrascht werden und in Erstaunen geraten.

חמה und לבנה aber sind äusserst späte Ausdrücke. Sie finden sich bei vorexilischen Schriftstellern nicht. Poetisch sind diese beiden Ausdrücke so wenig, dass sie in der Sprache der Mischna die ausschliesslichen im Gebrauch sind. חמה übersetzt Duhm „Glutlicht"; ähnlich schon Ewald „Glühende." Tatsächlich aber hat das fragliche Nomen mit Hitze nichts zu tun. Das sieht man daraus, dass חמה niemals als Korrelat zu יָרֵחַ noch לבנה zu שמש vorkommt, sondern wie שמש stets mit ירח sich paart, so חמה mit לבנה, wie hier; vgl. 30, 26 und Ct. 6, 10. Denn dieser Umstand beweist, dass man bei חמה ebenso wie bei לבנה an eine Farbe zu denken hat. Danach heisst die Sonne חמה, weil sie dunkler ist als der blasse Mond. Ueber die Etymologie vgl. Gen. 30, 32 ff. חום, wie auch חָם als Eigennamen, und arab. حمر schwarz oder dunkel sein.

JHVH, heisst es, wird in Jerusalem regieren. Aber als Gott kann JHVH nicht wie ein sterblicher König persönlich regieren. Er muss in der Regierung durch Menschen vertreten werden. Solche Vertreter JHVHs werden hier nach der Ausführurg zu Gen. 24, 2 seine זְקֵנִים genannt.

---

*) Diese beiden Begriffe sind sich insofern verwandt, als die Enttäuschung sowohl wie auch die Ueberraschung durch das veranlasst wird, was nicht nach Erwartung geschieht. Man wird enttäuscht, wenn etwas unter Erwartung ausfällt, und man wird angenehm überrascht und staunt, wenn etwas über Erwartung geschieht. Die augenblickliche Verwirrung beim Eintreffen dieses sowohl als jenes drückt der Hebräer durch ein Verbum der Beschämung aus.

XXV.

1. Fasse יהוה אלהי als Vokativ und ziehe אתה als Hauptsubjekt (مبتدا) zum Folgenden. Die Konstruktion ist dann ganz wie Gen. 49, 8 und der Sinn: JHVH, mein Gott, dich will ich verherrlichen. Bei der traditionellen Fassung ergibt יהוה אלהי אתה einen überaus prosaischen und noch dazu nichtssagenden Gedanken. פלא heisst nach einer frühern Bemerkung niemals Wunder im eigentlichen Sinne, sondern stets nur Unvergleichliches, Unerhörtes.

2. Ueber die Konstruktion in שמת מעיר לגל sieh zu 17, 1 und über זרים zu V. 5. Für מעיר hat man עִי zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Mem aus dem Vorherg. dittographiert wurde.

4. Fange mit כי רוח עריצים einen neuen Vers an, dann lies בְּקֹר für קיר und sieh die folgende Bemerkung.

5. Ziehe כחרב בציון zum Vorhergehenden. Dann heisst das Ganze: denn die Wut der Tyrannen ist wie Wasserguss im Winter, wie Gluthitze in der Wüste. Der Satz ist Erklärung und vielleicht nur Glosse zu מחסה מזרם צל מחרב in V. 4. Der Vergleich ergibt keineswegs ein zu schwaches Bild; vgl. über זרם בקר 28, 2 זרם ברד, womit die Strafgewalt JHVHs verglichen wird. זרים bezeichnet hier, wie auch sonst nicht selten, Feinde. Auch im Lateinischen bezeichnet das mit dem deutschen „Gast“ und englischen „guest“ verwandte „hostis“ ursprünglich und eigentlich nur den Fremden. Ebenso wird im Hebräischen das sinnverwandte נכרי zuweilen in feindlichem Sinne gebraucht; sieh zu Ob. 10. Der Schlusssatz זמיר עריצים יענה ist für mich undeutbar.

6. Hier ist die Anknüpfung an 24, 23, nachdem der Zusammenhang durch den dazwischen eingeschalteten kurzen Psalm unterbrochen wurde. Die Einschaltung ist aber keine zufällige, als wäre der Psalm etwa vom Rande in den Text geraten, wie Duhm meint. Wegen 24, 23b wurde diese Einschaltung hier passend gefunden. Der zweite Halbvers, der zwei Nominalsätze umfasst, ist eine Glosse und = שמנים bedeutet ממחאים und שמרים heisst מזקקים. Für ממחאים ist aber einfach מֵחִים, Pl. von מֵחַ, zu lesen. Aus מחים ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden das Kethib ממחים entstanden. Ein Verbum מחא oder מחה, das in irgendeiner Form die hier erforderliche Bedeutung hätte, gibt es im Hebräischen nicht. Jedenfalls aber fasst diese Glosse שמנים im Sinne von „fette Bissen.“ Ob diese Fassung richtig ist, ist sehr fraglich. Das den

Völkern in Jerusalem von JHVH bereitete Mahl gehört zur Feier ihrer wiedererlangten Freiheit durch den Untergang des Bedrückers. Diejenigen Erklärer, die unser Stück eschatologisch deuten, sehen in diesem Mahle der Völker auf dem Berge Zion die Feier ihrer Aufnahme in die Gottesgemeinschaft, „wie nach Ex. 24, 11 die Aeltesten Israels vor JHVH essen und trinken.“ Sieh aber zu jener Stelle.

7. Für das zweite הלוט ist הלוּט zu sprechen. לוּט ist Partizip pass. und heisst: „als Hülle oder Decke gebraucht.“ Denn die Verba des Deckens können bei aktiver Form die Decke selbst zum Objekt und bei passiver zum Subjekt haben. Das Substantiv לוט, vielleicht besser לְוָט gesprochen, ist aramäisch und heisst Fluch. Der Ausdruck ist hier gewählt wegen des Wortspiels mit dem Partizip. מסכה, wie es hier gebraucht ist, kommt von נסך und bezeichnet das Vasallenverhältnis; vgl. zu Jos. 13, 21. Dem Partizip נסוכה liegt derselbe Begriff, nur um eine Schattierung modifiziert, zu Grunde; sieh K. zu Ps. 2, 6. Nach dem oben über die einzelnen Punkte Gesagten lässt sich das Ganze mit möglichster Nachahmung der beiden Wortspiele wiedergeben wie folgt: und er wird auf diesem Berge verflüchtigen den Fluch, der auf allen Völkern lastet, und die Abhängigkeit, die über alle Nationen verhängt ist.

8. המות ist = die Pest. Der Ausdruck ist hier aber bildlich zu verstehen. Gemeint ist der Plünderer und Zerstörer, der für die Völker wie eine Pest verderblich war. Für עמו aber ist nach LXX עַם zu lesen. חרפת עם ist = Volksschmach, nationale Demütigung. Zu verstehen ist darunter die Schmach, die ein Volk erleidet, wenn es einer fremden Oberherrschaft unterworfen ist. Nur das passt zum Vorhergehenden, und für עם ohne Suff. spricht hier am Schlusse der Ausdruck מעל כל הארץ.

9. Das hier beginnende und mit V. 11 zu Ende kommende Stück ist ein Fragment, das mit dem Vorhergehenden in keinerlei Zusammenhang steht.

10. Das Kethib בְּמֵי ist dem Keri vorzuziehen, was auch schon andere eingesehen haben.

11. גאותו im Sinne von „sein Stolz“ passt hier nicht, denn der Stolz Moabs ist bereits gebrochen in dem Augenblick, wo es wie ein Strohbündel in den Misttümpel gestampft wird, und es bedarf dazu nicht das Misslingen irgendwelcher Versuche seinerseits, sich herauszuarbeiten. גאותו heisst sein Trotz, und Subjekt zu השפיל ist Moab selbst. עם hat man im Sinne von „ungeachtet“

zu verstehen und darüber Neh. 5, 18 zu vergleichen. In ארבות endlich steckt ein nomen abstractum mit der Endung ûth, das Uebung bedeutet: vgl. arab. ارب geübt sein, Uebung haben. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses der: und es — nämlich Moab — wird seinen Trotz aufgeben, ungeachtet der Uebung seiner Hände.

12. Diesen Vers hat bereits Duhm richtig als Variante zu 26, 5 erkannt. Als solche hatte sie aber für חמתיך ursprünglich חמתיהם, das auf das dortige ישבי מרום sich bezog. Die Aenderung des Suff. wurde durch die Aenderung des Zusammenhangs nötig.

XXVI.

1. Der erste Halbvers rührt vom Sammler oder Redaktor her. Die Beziehung von ביום ההוא ist daher nicht im Vorhergehenden zu suchen. Der Redaktor selber hat wahrscheinlich nicht gewusst, welches erfreuliche Ereignis im folgenden Liede gefeiert wird. Aus dem Anfang des Liedes scheint jedoch hervorzugehen, dass die Ausbesserung der Mauer und Bollwerke von Jerusalem den Anlass dazu gaben. Im zweiten Halbvers ist ישועה Objekt, während חומות וחל das Subjekt bilden. Dass das Verbum im Sing. ist, verschlägt nicht viel.

3. יצר ist hier fast so viel oder ganz dasselbe wie לב. Der Ausdruck ist vom Dichter gewählt wegen des Wortspiels mit תצר. סמוך heisst getrost, ohne Furcht; vgl. Ps. 112, 8. Duhm fasst den Ausdruck im Sinne von „getreu“ und verweist auf den Parallelismus in Ps. 111, 8, aber er hat dort den Sinn nicht richtig erfasst; sieh meinen Kommentar zu jener Stelle. תִּצֹּר kommt seiner Vokalisierung nach von נצר, nicht von יָצַר. Von letzterem würde das Imperf. תִּיצַר lauten. Auch sachlich wäre das Imperf. von יצר hier falsch. Denn geschaffen ist der Friede allem Anscheine nach jetzt schon; was nunmehr nottut, und darum JHVH gebeten werden muss, ist die Erhaltung des erlangten Friedens. Der Ausdruck יצר סמוך steht in einem casus obliquus, nach unsern Begriffen im Dativ, dem casus des indirekten Objekts. Die Ausdrucksweise ist allerdings ungewöhnlich. Das zweite שלום ist gegen die Accente mit dem zweiten Halbvers zu verbinden. Der casus des Nomens bleibt bei dieser Verbindung derselbe wie der des vorhergehenden שלום. Ueber בטוח sieh zu 1 Sam. 3, 1.

4. Wie der Parallelismus zeigt, ist עדי עד nicht mit dem Verbum zu verbinden, sondern als eine, allerdings sehr lose Be-

schreibung JHVHs zu fassen. Der Satz heisst danach: vertraut auf JHVH, der ewig lebt. Für כי ביה יהוה ist einfach ביהוה zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch nacheinander wiederholte Dittographie von בי.

5. Ziehe ישפילנה gegen die Accente zum Vorherg. und fasse קריה נשגבה als Hauptsubjekt (مبتدا) des so entstandenen gemischten Satzes. Hierdurch gewinnt nicht nur die Diktion, sondern auch der Rhythmus; denn sonach enthält jede der beiden Langzeilen zwei Glieder, während bei der massoretischen Abteilung die erste nur ein Glied hat und die zweite dreie.

6. Streiche רגל, das im LXX fehlt. Der Ausdruck ist jedoch nicht durch Dittographie entstanden, sondern von einem Schriftgelehrten, dem der Pl. רגלי als Subjekt zu תרמסנה nicht zu passen schien, hineingetragen worden. Hier kommt das Liedchen zu Ende, und mit dem folgenden Verse beginnt ein neues Stück.

7. Für מישרים ישר ist מִישׁר zu lesen. Letzteres wurde zuerst dittographiert, worauf aus מישר מישר durch andere Wortabteilung leicht die Recepta entstand. ישר kommt auch in LXX nicht zum Ausdruck.

8. ארח scheint mir durch vertikale Dittographie aus dem vorherg. Verse entstanden zu sein. Jedenfalls aber ist קוה hier mit doppeltem Acc. konstruiert und heisst, sich zu einer Person einer Sache versehen, sie von ihr erwarten.

9. Für נפשי איתך ist entschieden נַפְשֵׁנוּ אִוִּתְךָ und רוחנו בבקר תשחרך für רוחי בקרבי אשחרך zu lesen. Die singularische Rede ist hier völlig undenkbar, da in unserem Liede sonst, wo in der ersten Person gesprochen wird, durchweg die Gemeinde von sich im Pl. spricht; sieh zu V. 15 und 16. Im zweiten Halbvers ist לָאוֹר für לארץ zu lesen. Die Korruption ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

10. Für למד צדק בְּארץ lese man עָמַד צדיק בָּארץ und fasse צדיק בארץ im Sinne von „der Frömmste der Welt“; vgl. zu Gen. 10, 8. צדיק בארץ ist Subjekt sowohl zu עמד als auch zu יראה. Der Vers heisst sonach: wenn dem Frevler Gnade statt Recht widerfährt, hält selbst der Frömmste der Welt nicht Stand; vielmehr sieht er dann das Gerade schief und sieht nicht die Grösse JHVHs.

13. Für בעלונו ist גָּעַלְנוּ = wir verachten, verschmähen, zu lesen und אדנים im Sinne von „Götter“ zu fassen. Nur dazu passt der Gedanke des zweiten Halbverses. לבד בך ist so viel wie בך

לבדך. Am Schlusse ist שמך als Glosse zu בך zu streichen. Ueber הזכיר ב ohne שם vgl. 48, 1.

14. Der erste Halbvers, in dem בל יחיו und בל יקמו Relativsätze bilden, ist das Prädikat zu einem aus V. 13a zu entnehmenden Subjekt. Die fremden Götter, welche die Israeliten verachten, sind Tote, die kein Leben in sich haben usw. לכן ist = deshalb, weil die fremden Götter so beschaffen sind. פקד heisst hier nicht heimsuchen — denn in diesem Sinne kann das Verbum ohne Komplement nicht gebraucht werden — sondern befehlen, und זכר ist im Sinne von הזכיר ב im vorherg. Verse zu verstehen. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses, etwas freier wiedergegeben, wie folgt: darum hast du sie durch einen Befehl vertilgen lassen und dafür gesorgt, dass ihrer im Kultus durchaus nicht erwähnt wird.

15. Kal von יסף ist ein prosaischer Ausdruck, der in den Propheten ausser 37, 31, einer prosaischen Stelle die nicht von Jesaia herrührt, nur noch Jer. 45, 3 vorkommt. In den poetischen Schriften findet sich der fragliche Ausdruck nirgends. Dieser Umstand allein macht יספת hier unwahrscheinlich. Dazu kommt aber noch, dass Kal von יסף, wo es sich findet, wie Kal von שוב adverbialisch gebraucht und c. Inf. mit ל konstruiert wird und nirgends ganz dieselbe Bedeutung hat, die man hier dafür beansprucht. Ausserdem ist hier nach dem uns vorliegenden Texte von einem erfreulichen Zustande Israels die Rede, und dazu passt V. 16ff. keineswegs. Dieser letzteren Schwierigkeit gehen die Erklärer aus dem Wege, indem sie den hier geschilderten Zustand in die Vergangenheit verlegen, was aber rein willkürlich ist, da im Texte nichts auf eine solche Beziehung hinweist. Aus diesen Gründen hat man für יספת beidemal יִסַּרְתָּ zu lesen und demgemäss הִכְבַּדְתָּ für נכבדת. Aber auch לגוי ist beidemal in לָנוּ zu ändern und dieses als Bezeichnung des direkten Objekts zu fassen. Sonach erhält man für den ersten Halbvers den Sinn: du hast uns gezüchtigt, o JHVH, uns gezüchtigt gar schwer. Ueber הכבדת vgl. 8, 23. Den zweiten Halbvers pflegt man, der traditionellen Fassung des ersten gemäss, wiederzugeben „du hast alle Grenzen des Landes erweitert“. Aber das heisst den hebräischen Dichter Deutsch sprechen lassen. Denn im Deutschen, wo „weit“ bald Synonym von „fern“ ist, bald, ungleich diesem, auch von der Ausdehnung nach allen Richtungen hin gebraucht wird, heisst „erweitern“ schlechtweg ausdehnen. Im Hebräischen aber haben die Aequi-

valente von „fern“ und „weit“ miteinander nichts gemein. Fern ist hebräisch רחוק und „weit“ רחב oder רחב ידים. So heisst ein fernes Land 39, 3 und Jos, 9, 6 ארץ רחוקה, ein weites und breites Land dagegen 22, 18 ארץ רחבת ידים und Ex. 3, 8 ארץ רחבה. „Erweitern“ kann daher hebräisch nur durch הרחיב, nicht aber durch רחק in irgendwelcher Konjugation ausgedrückt werden; vgl. 5, 14. 57. 8 und Ex. 34, 24. Ausserdem heisst in קצוי ארץ weder das nomen rectum Land, noch das nomen regens Grenzen. In dieser Verbindung bezeichnet ארץ stets die ganze Erde und קצוי deren Teile schlechtweg und der Gesamtausdruck entspricht dem arab. اطراف الارض*). Aus diesen Gründen ist רחקת in seinem gewöhnlichen Sinne zu fassen und das Objekt dazu aus dem Vorherg. zu entnehmen, während כל קצוי ארץ als Ziel der Bewegung im Acc. steht. Danach ist der Sinn des Satzes: du hast uns entfernt in alle Weltteile. Ueber רחק vgl. 6, 12.

16. בצר ohne Komplement kommt sonst nirgends vor, und JHVH als Objekt eines Verbums wie פקד ist undenkbar. Auch ist hier die Rede in der dritten Person nicht gut möglich; vgl. zu V. 9. Für בצר פקדוך ist daher zu lesen בְּצָרָה נוֹדְךָ und dementsprechend לָנוּ für למו. צָקוֹן, wie man zu sprechen hat, kommt von צוק, wie זָדוֹן von זוד. Für לחש endlich ist לַחַשׁ zu sprechen, oder man hat צְקוֹן als st. const. zu vokalisieren. Dann ist der Sinn unseres Verses: JHVH, selbst in der Not preisen wir dich; ein Drangsal von der Kraft eines Zauberspruchs ist uns deine Züchtigung. Gemeint ist, dass die Züchtigung JHVHs ethische Gebrechen heilt, wie ein Zauberspruch physische Krankheiten. Ueber den Preis JHVHs im Unglück sieh Berachoth 9, 2. 5.

17. תחיל, das in LXX fehlt, ist zu streichen. Der Ausdruck ist entstanden aus תְּהַל, von חלל, einer Glosse zu תקריב. מפניך ist = wegen deines Verhaltens. Dem Schlusssatz ist nach dem uns vorliegenden Text kein auch nur halbwegs befriedigender Sinn abzugewinnen, denn יפלו kann nicht heissen, sie werden geboren werden, wie man zu übersetzen pflegt. Man hat dafür wahrscheinlich יָכְלוּ zu lesen und dazu einen Inf. aus dem vorherg. Gliede zu supplizieren. Dann bedeutet der zweite Halbvers: weder können wir

*) Wegen dieser Bedeutung findet sich der fragliche Ausdruck Ps. 65, 6 wie hier mit כל davor. Auch Ps. 48, 11 las der Text ursprünglich כל קצוי ארץ; כל ist dort wegen des vorhergehenden על irrtümlich weggefallen. „Die Grenzen oder äussersten Enden der Erde“ ist hebräisch קצות הארץ und immer ohne כל; vgl. 40, 28 (41, 9) und besonders Hi. 28, 24.

selber im Lande Heil schaffen, noch vermögen die andern Weltbewohner solches für uns zu tun. Das heisst aber, nur du allein kannst uns Heil schaffen.

19. הקיצו ורננו ist mit andern nach vier griechischen Versionen in יָקִיצוּ וִירַנְּנוּ zu ändern. נפל kann mit Bezug auf die Schatten, die vom Schosse der Erde heraufkommen, nicht gebraucht werden. Denn dieses Verbum heisst nur herab- oder herunterfallen, weswegen Hiph. davon nicht bedeuten kann heraufwerfen. Letzteres kann nur durch זרק ausgedrückt werden; vgl. Ex. 9, 8 und Hi. 2, 12. Auch müsste es, wenn hier von dem Aufenthaltsort der Schatten die Rede wäre, שְׁאוֹל statt ארץ heissen. Die Massora hat hier die Konstruktion verkannt. Sie will durch die anomale Vokalisierung וָאָרֶץ der Fassung des Nomens als st. constr. vorbeugen*), während diese Fassung die allein richtige ist. Man hat daher וְאֶרֶץ zu sprechen. תפיל aber muss man als zweite Person masc. und auf JHVH bezüglich fassen und das Objekt dazu aus dem vorherg. טל entnehmen. Mit Bezug auf טל wird zwar gewöhnlich ירד gebraucht, doch kommt 2 Sam. 17, 12 נפל in dieser Verbindung vor. ארץ רפאים im bildlichen Sinne steht als Ziel der Bewegung im Acc. Danach bedeutet der Schlusssatz: so lasse ihn — deinen Tau — über das Land der Schatten, das heisst Palästina, das Land der Ohnmächtigen, fallen. Nur in dieser Fassung hier kommt das vorherg. Glied zu seinem Rechte; sonst leuchtet nicht ein, wozu der Tau erwähnt ist.

20. Von חבה, einer Nebenform zu חבא, kommt sonst Kal ebensowenig vor wie von diesem. Für חבי hat man daher חֲבִי oder חֲבָה zu lesen. Die Form mit Jod wäre nach aramäischer Art.

21. Ueber den Sinn des zweiten Halbverses sieh die Bemerkung zu Gen. 37, 26.

XXVII.

2. Für חמר ist nach etlichen Handschriften חמד zu lesen und über die Verbindung כרם חמד Am. 5, 11 zu vergleichen. Aber auch für עַנּוּ hat man עֱנוּ als Imperat. Kal zu sprechen, denn Piel von ענה hat die hier erforderliche Bedeutung nicht. Der zweite Halbvers heisst: singt von ihm ein Lied mit dem Kehrreim „lieblicher Weinberg“; sieh zu Ex. 15, 21.

---

*) Nach Ibn Esra steht וָאָרֶץ für וְהָאָרֶץ, was aber falsch ist, denn solche Zusammenziehung ist bei vorgeschlagener Konjunktion nicht statthaft.

3. Wie לרגעים אשקנה zeigt, heisst נצר hier nicht „hüten", sondern pflegen; vgl. zu Gen. 2, 15. Für יִפְקֹד spricht man wohl besser יִפָּקֵד. Jedenfalls aber ist hier nicht vom Vermissen des Laubes die Rede, sondern von dessen Heimsuchung in üblem Sinne. Der Rhythmus verlangt die Abhängigkeit des mit פן eingeleiteten Satzes von אצרנה. Diese Satzordnung wäre aber in der gemeinen Prosa nicht gestattet.

4. Für חמה fordert der Zusammenhang מלחמה. JHVH erklärt danach, dass er gegen sein Volk, das, wie immer dessen Betragen sein mag, ihm ein lieblicher Weinberg ist, nicht wie ein Kriegsfeind auftreten kann. מי יתנני שמיר וגו' heisst: o dass ich, statt mit meinem lieblichen Weinberg, mit Dornen und Disteln es zu tun hätte! במלחמה ist mit dem Folgenden zu verbinden und der Satz = im Kriege wollte ich dareinfahren. Für אצִיתנה ist אַצִּיתֶנָּה zu sprechen und zu Jer. 2, 15 zu vergleichen. Ein Verbum צות hat die Sprache des A. T. nicht.

5. Der Sinn von או יחזק במעזי ist: oder man müsste sich vor mir zu mir selbst flüchten; vgl. Kur. 9, 19 لا ملجا من الله الا اليه*). יעשה שלום לי ist = man würde mir Frieden schaffen, das heisst man würde zusehen, dass ich nicht Krieg anzufangen brauche. So spricht JHVH, weil er die Notwendigkeit gegen sein Volk Krieg anzufangen, bedauert; vgl zu V. 4. Gemeint ist, dass sich JHVHs Volk bessern und somit einem Kriege zwischen ihnen vorbeugen würde.

6. Zu הבאים pflegt man בַּיָּמִים zu supplizieren. Aber so schreibt kein vernünftiger Schriftsteller, dass er das wichtigste Wort auslässt. Sprich הֲבָאִים. Der Sinn des Satzes ist danach: soll Jacob in den Küstenländern Wurzel fassen? Der Passus ist ein Fragment ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorherg., und es spricht sich darin die Ahnung aus, dass Israel nicht dazu bestimmt war, eine grosse politische Macht zu werden, sondern dass vielmehr dessen Mission die sei, die wahre Religion zu verbreiten, eine Mission die nur durch die Zerstreuung Israels unter die Völknr der Welt

---

*) Wegen dieses Ausspruchs im Kur'an glaube ich, dass unsere Stelle von den jüdischen Gelehrten zur Zeit Mohammeds in dem oben angegebenen Sinne gefasst wurde. Von den Juden eignete sich Mohammed den Gedanken an. Christlicherseits wird freilich behauptet, dass St. Augustin zuerst diesen grossen Gedanken aussprach. Allein zwischen Augustin und Mohammed sind kaum zweihundert Jahre, und in dieser verhältnismässig kurzen Zeit konnte damals ein lateinischer Ausspruch zu einem ungebildeten Araber nicht gelangen.

erfüllt werden könne. Dieser Gedanke kommt in Form einer Frage zum Ausdruck, weil er sonst für die Zeit des Autors zu kühn gewesen wäre.

7. Für הֲרֻגָיו spricht man des Rhythmus wegen nach LXX und Syr. wohl besser הֹרְגָיו; für den Sinn an sich ist dies jedoch unnötig, wenn man das Suff. auf מכהו bezieht.

8. Hier ist der erste Halbvers undeutbar, und alle bisher vorgeschlagenen Emendationen führen zu nichts Annehmbarem. Im zweiten Halbvers heisst הגה seufzen, stöhnen, und רוח ist im Sinne von Gemüt zu verstehen. JHVH seufzt oder stöhnt in seinem schweren Gemüt am Tage des Ostwinds, das heisst, es tut ihm in der Seele weh, wenn er sein Volk schwer züchtigen muss. Nur bei dieser Fassung des fraglichen Satzes erklärt sich der im vorherg. Verse angestellte Vergleich. Wind kann רוח hier wegen des Suff. nicht heissen; vgl. zu Ex. 15, 10. Auch passt קשה auf Wind nicht; wenigstens kommt dieses Adjektiv mit Bezug auf den Wind sonst nirgends vor. Dagegen lässt sich für רוח קשה die Bedeutung „schweres Gemüt" durch 1 Sam. 1, 15 belegen.

9. Mit פרי wissen die Erklärer hier nichts anzufangen. Der Ausdruck bedeutet in diesem Zusammenhang Lohn. All der Lohn, den sich JHVH für die Vergebung der Sünden seines Volkes ausbittet, ist, dass es die Altäre gründlich zerstöre; mehr verlangt er nicht. Wahrscheinlich sind nur die Altäre fremder Götter gemeint. Weil aber מזבח nicht näher bestimmt ist, ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sich hier eine radikale Ansicht über den Opferkultus überhaupt ausspricht. Es ist auch sonst im A. T. gesagt, dass JHVH Opfer nicht fordert, oder dass er sie geradezu nicht mag. Abgesehen davon, dass der Opferkultus sehr leicht zum Götzendienst führte, war er dazu geeignet, die Furcht vor der Sünde zu benehmen; denn man brauchte ja nur ein Opfer zu bringen, um die begangene Sünde zu tilgen. Aus diesem Grunde mag JHVH hier zum Lohne für seine gnädige Vergebung der bisherigen Sünden seines Volkes die Abschaffung aller Altäre fordern, die jetzt als Sühnanstalten gelten. Danach würde לא יקמו וגו' die Folge des Vorhergehenden ausdrücken. Wenn Altäre aller Art abgeschafft sind, wird der Götzendienst verschwinden.

10. Die hier und im folgenden Verse geschilderten Zustände im Lande der Feinde werden die Folge sein von JHVHs gnädiger Vergebung der Sünden seines Volkes. בדד ist niemals etwas anderes

als Adverb, und dessen Gebrauch ist hier nur deshalb korrekt, weil man יֹשֶׁבֶת als Prädikat zu עיר בצורה zu supplizieren hat. Zu נוה משלח vergleichen die Erklärer 16, 2 קן משלח, aber dieser Vergleich passt wie die Faust aufs Auge; sieh zu jener Stelle. משלח heisst hier, sich selbst überlassen, daher verwahrlost. Vergleichen lässt sich Pr. 29, 15, nur dass der Ausdruck dort mit Bezug auf Zucht und Erziehung und hier mit Bezug auf Pflege gebraucht ist. Für וכלה ist wahrscheinlich ויאכל zu lesen. Das Rind wird die Zweige abfressen, denn junges Laub frisst das Rind gern.

11. Sprich תְּשַׁבֵּרְנָה und fasse נשים als Subjekt dazu. Aus letzterem ist auch das Subjekt für den darauf folgenden Satz zu entnehmen. באות heisst danach: die werden kommen.

12. Bei שבלת dachte der Autor hauptsächlich an Strom, vgl. Ri. 12, 6. Ps. 69, 3. 16, obgleich sich nicht leugnen lässt, dass die Wahl dieses Nomens hier durch das Bild veranlasst wurde, und die vorgeschlagene Präposition bezeichnet den terminus a quo. Die bei den Neuern beliebte Wiedergabe von משבלת הנהר durch „aus der Aehre des Flusses“ ist ebenso irrig als geschmacklos. Was die Sache betrifft, so ist der Sinn der: wie die Halme die Wucht des Flegels fühlen müssen, wenn die in ihnen enthaltenen Körner herauskommen sollen, ebenso werden die Völker innerhalb der genannten Grenzen, welche die Israeliten gefangen halten, geschlagen werden, damit letztere die Freiheit erhalten.

13. Ueber den Sinn von אבדים in dieser Verbindung sieh die Bemerkung zu Deut. 26, 5.

XXVIII.

1. ציץ ist trotz נבל dazwischen mit צבי תפארתו so zu verbinden, wie ein nomen regens mit dem nomen rectum. Der Gesamtausdruck heisst danach: sein herrlicher Schmuck, der im Grunde nur eine verwelkte Blumenpracht ist. צבי תפארתו ist das, wofür Ephraim seinen Schmuck hält, und ציץ נבל das, wofür ihn der Prophet ansieht; sieh zu Gen. 16, 12. Für das widersinnige גיא lese man גֵּאֵי, st. constr. Pl. von גֵּאֶה. Nur dazu passt עטרת גאות im ersten Halbvers. גאי שמנים ist = Salbungsstolze, das heisst Männer, die auf ihre Fülle von Oel, womit sie sich oft salben können, stolz sind. Es ist jedoch auch möglich, dass שמנים hier reiche Weine bezeichnet. הלומי יין, das mit גאי שמנים die grammatische Beziehung teilt, heisst: Trunkene von Wein. Der Ausdruck, der den höchsten

Grad der Trunkenheit bezeichnet, erklärt sich daraus, dass stark Betrunkene leicht zu Körperverletzungen kommen; vgl. Pr. 23, 29.

2. Für חָזָק וְאַמִּץ ist entschieden חֹזֶק וְאֹמֶץ zu sprechen. Als Adjektiva gesprochen geben die beiden Worte hier keinen befriedigenden Sinn. Der Satz heisst danach: eine Kraft und eine Macht steht dem Herrn zur Verfügung. Gemeint ist jedoch nicht JHVHs persönliche Macht, sondern Assur als Kriegsmacht, die ihm als Strafwerkzeug zur Verfügung steht. Ueber כזרם ברד sieh zu 25, 4. Den Schlusssatz, dessen Objekt die stolze Krone Ephraims ist, hat man zum folg. Verse zu ziehen.

3. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 2. Wenn man jenen Satz hierherzieht, entsprechen sich ביד und ברגלים. Für תרמסנה ist יִרְמְסֶנָּה zu lesen und das Subjekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Der zweite Halbvers ist Epexegese zu dem Suff. am vorherg. Verbum. Die Hand und die Füsse sind als Werkzeuge ihrer bezüglichen Handlungen genannt, um zu zeigen, dass die Verba buchstäblich und nicht etwa als Uebertreibungen zu fassen sind; sieh zu Num. 20, 19. JHVH oder die irdische Macht, über die er verfügt, wird die stolze Krone der Trunkenen Ephraims buchstäblich zur Erde werfen und mit Füssen treten. Die stolze Krone ist der Nationalstolz.

4. Für ציצת, zu dem נבל wegen seines Genus nicht passt, ist nach V. 1 ציץ zu lesen. Ein Substantiv ציצה besitzt das Hebräische auch nicht. Ueber גיא sieh zu V. 1. Im zweiten Halbvers ist בכפו für כִּפָּה verschrieben. Die seltne Frühfeige isst wer sie erblickt, in seiner Gier vom Zweige ab, ohne sie erst zu pflücken. Dass כפה nicht nur den Zweig der Palme, sondern auch den eines andern edlen Baumes bezeichnen kann, beweist Lev. 23, 40 der Ausdruck כפות תמרים, worin die nähere Bestimmung sonst überflüssig wäre. Für הראה will Barth, wie er mir mündlich mitteilte, lesen הָאֹרָה = der da pflückt, das mir jedoch nicht zu passen scheint.

5. Unter שאר עמו ist Juda zu verstehen. Dieser und der folgende Vers rühren nicht von Jesaia her; vgl. Duhm.

6. Teile hier den ersten Halbvers nach vier Handschriften bei המשפט mit Athnach ab. ולגבורה ist so viel wie ולרוח גבורה. Was משיבי מלחמה שערה bedeutet, ist nicht klar. Mir scheint der Ausdruck solche königliche Räte zu bezeichnen, die gegen die leichtsinnige Einlassung in einen Krieg sind, die einen Kampf nicht provozieren, sondern einen solchen nur dann aufnehmen, wenn er gleichsam ans Tor kommt und die Verteidigung nötig macht. Der Ausdruck steht

in einem casus obliquus, nach unsern Begriffen im Dativ; sieh die Schlussbemerkung zu 26, 3.

7. אלה weist selbstredend auf die Judäer hin. Wenn man erwägt, dass Jesaias Weissagungen sich sonst speziell mit Juda, nicht mit Samarien beschäftigen, vgl. die Ueberschrift zu unserm Buche, und dass wo Ephraim in den jesajanischen Reden erwähnt wird, dies nur in nebensächlicher Weise und wegen Judas geschieht, ebenso wie die Erwähnung Edoms, Moabs und anderer fremder Völker, so erhält man den Eindruck, dass auch das in den ersten fünf Versen unseres Kapitels enthaltene Stück über Ephraim ursprünglich bei den Zuhörern des Propheten dem Zwecke der hier beginnenden Rede dienen sollte. V. 9 und 10 zeigen nämlich, dass die Judäer nicht immer geneigt waren, dem Jesaia zuzuhören. Andererseits wissen wir, dass Juda und Ephraim auf einander eifersüchtig waren; vgl. 11, 13. Um sich bei den Judäern sicher Gehör zu verschaffen, mag nun Jesaia eine das nördliche Reich durchhechelnde Rede, von der er wusste, dass die Judäer sie gern hören würden, angekündigt, und um Wort zu halten, sich über Samarien in der obigen Weise ausgelassen haben. Jesaia mag bei dieser Gelegenheit zu solcher List gegriffen haben, um sich Gehör zu verschaffen, weil er, wie es scheint, die Grossen Judas bei einem Gelage überraschen wollte, und es sonst besonders schwer gefunden hätte, Einlass zu erhalten.

שגה mit ב der Sache konstruiert heisst, sich ihr leidenschaftlich hingeben; שגה מן dagegen bezeichnet das absichtliche und fleissige Meiden einer Sache und die leidenschaftliche Freude, welche dieses Meiden gewährt; vgl. Ps. 119, 10, Pr. 5, 19. 20. 19, 27, 20, 1. Ueber die entgegengesetzte Bedeutung des Verbums je nach der Konstruktion mit der einen oder der andern Präposition vgl. arab. رغب فيه gegen رغب عنه, worin في dem hebr. ב und عن dem מן entspricht. Das oben Gesagte ist jedoch hier nur mit Bezug auf שגו בשכר zu verstehen. In בראה aber, wenn dieses richtig überliefert ist, muss die Präposition einen andern Sinn haben. Vielleicht ist בראה = da, wo andere recht sehen und den rechten Weg finden können. Für פלילה ist zu lesen כַּלַּיְלָה = כבלילה = wie bei Nacht.

8. צאה zieht man ungleich besser unter Supplizierung des Verbums aus dem ersten Halbvers zum zweiten. Sonach gewinnt auch der Rhythmus.

10. Hier ist der erste Halbvers offenbar eine Nachäffung der Redeweise Jesaias; vgl. V. 11. Wir haben hier also eigentlich keine Worte, sondern nur onomatopoetische Laute ohne bestimmten Sinn. Anders verhält sich die Sache beim zweiten Halbvers, doch ist dessen Sinn dunkel.

11. In בלעגי steckt das Substantiv לַעַג, nicht etwa ein Adjektiv oder Partizip von לָעֵג, wie man neuerdings annimmt. Zu letzterem passt die vorgeschlagene Präposition nicht. Dieses לעג hat aber mit dem gleichlautenden Substantiv, das den Spott bezeichnet, nichts gemein, sondern ist etymologisch mit dem Ps. 114, 1 vorkommenden לעז verwandt und bedeutet Unverständlichkeit der Sprache. ידבר ist hier nicht futurisch zu verstehen, sondern es drückt dieses Imperf. eine habituelle Handlung aus. Ueber das Subjekt dieses Verbums und über כי an der Spitze unseres Verses sieh die folgende Bemerkung.

12. אשר im Sinne von „derjenige, welcher“ ist Subjekt zu ידבר im vorherg. Verse. מנוחה bezeichnet den Zustand derer, die sich in keinen Krieg einlassen; vgl. 1 Chr. 22, 9 und sieh zu Jer. 51, 59. Für לעיף ist ליעף zu lesen. עיף hat nicht die hier erforderliche Bedeutung „Gedrückter“, „Armer.“ Denn hier ist die Rede vom Rate Jesaias an die Grossen Judas, von der Bedrückung der Armen ihres Volkes abzustehen, wenn sie wollen, dass JHVH den drohenden Krieg abwende. Wer so zu den Grossen spricht, sagt der Prophet, der scheint ihnen unverständlich und in einer fremden Sprache zu reden, weshalb sie ihm in der V. 10 beschriebenen Weise nachäffen, denn sie wollen eben solche Rede nicht hören.

13. Der V. 12 erwähnte Rat des Propheten ist aber das Wort JHVHs, und seine Zuhörer verschmähen es nur zu ihrem eigenen Schaden. In Verbindung mit כשל findet sich אחור nur hier. Das Fallen rücklings ist besonders gefährlich.

14. Neben אנשי לצון kann משלי nur heissen Witzlinge, eigentlich Epigrammatisten. Nur so kommt der darauf folgende Relativsatz zu seinem Rechte. Denn danach bezieht sich dieser Satz nicht auf העם הזה, sondern auf das dadurch näher bestimmte משלי. Der so häufige Ausdruck העם הזה wird niemals durch einen solchen Relativsatz näher beschrieben.

15. Für חֹזֶה ist höchst währscheinlich חָזָה als Feminum zu sprechen; vgl. zu V. 18. Wie aber dieses Nomen in der einen oder der andern Form zu der hier erforderlichen Bedeutung „Vertrag“ kommt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht

hat dasselbe mit חזה sehen nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit dem arab. حزا schneiden zusammen; vgl. das sinnverwandte כּרית von כרה. שׁוֹט שׁוֹטֵף ist eine allgemeine Geissel, die wie eine Flut an niemand schonend vorübergeht.

16. Für יִסַּד ist nach drei der alten Versionen, darunter Targum, יְסַד zu sprechen. Aber auch für das in diesen Zusammenhang unpassende בחן ist חֵן zu lesen und Sach. 4, 7 zu vergleichen. Nur zu אבן חן passt פנת יקרת als Parallele. Im Folgenden streiche מוּסָד oder מוסד, es bleibt sich gleich welches, und für den Rest des Verses lies נאמן לא יָמוּשׁ und fasse לא ימוש als abgekürzten Relativsatz. אבן חן und פנת יקרת sind Apposition zu אֶבֶן, dem Objekte, während מוסד נאמן das Prädikatsnomen bildet. Dann ist der Sinn des zweiten Halbverses der: einen gefälligen Grundstein, einen kostbaren Eckstein als feste Grundlage, die nicht vom Platze kommt. Der Schlusssatz, den die Massora hier bietet, passt in den Zusammenhang nicht.

17. Unmittelbar hinter וסתר ist שֶׁקֶר als Bestimmungswort dazu einzuschalten und V. 15 ובשקר נסתרנו zu vergleichen. Bei dieser Einschaltung gewinnt auch der Rhythmus.

18. Für das unpassende וכפר ist mit allen Neuern וְתֻפַּר zu lesen. Ausgestrichen werden kann Pu. von כפר nicht bedeuten. Aber auch für וחזותכם hat man wahrscheinlich וְחֻזַּתְכֶם zu lesen; vgl. zu V. 15. Jedenfalls macht die Femininform des Nomens hier es wahrscheinlich, dass auch dort ein weibliches Substantiv vorliegt.

19. Warum die Massora an dieser Stelle זועה belässt, während sie sonst durchweg זַעֲוָה dafür substituiert, will nicht einleuchten.

20. התכנס heisst nicht sich einhüllen, wie die Lexika angeben, sondern ist Gegensatz zu השתרע und = sich zusammenziehen, eigentlich sich sammeln; vgl. das sinnverwandte arab. قبض V und VIII. Wenn man liegend sich zusammenzieht, genügt ein kürzeres Lager als sonst; dafür muss aber die Decke für den unteren Teil des Körpers wegen der gebogenen Knie breiter sein. Hier ist nun die Rede von dem Falle, wo das Lager für den ausgestreckten Körper zu kurz ist und die Decke für den zusammengezogenen zu schmal. Das war sprichwörtliche Redensart zur Bezeichnung einer Not, für deren Abhilfe keines der zu Gebote stehenden Mittel ganz hinreichend ist.

22. אל תתלוצצו heisst nicht „treibt nicht Gespött“, sondern ist so viel wie: seht die Sache nicht als Scherz an, nehmt sie nicht so leicht.

23. Das hier beginnende und mit unserem Kapitel zu Ende kommende Stück rührt nicht von Jesaia her. Das Vorkommen von תושיה, eines der spätesten Ausdrücke in der hebräischen Sprache, am Schlusse desselben, stellt dies ausser allen Zweifel.

24. Das störende לזרע ist, wie schon andere vermutet haben, als alberne Glosse zu streichen.

25. Streiche שורה und נסמן. Ersteres ist durch Dittographie aus dem Folgenden, und letzteres aus כִּסְמִין, mischn. Pl. von כסמת und hier Glosse dazu, entstanden. Das Verbum סמן findet sich im A. T. sonst nirgends, und in der Sprache der Mischna ist סימן, wovon סָמַן denominiert ist, ein griechisches Lehnwort, wofür unser Stück denn doch zu alt ist. Das Schlusswort ist גְּבֻלֹתָו zu sprechen, als Pl. von גבול. Ein Substantiv fem. גבולה gibt es nicht.

26. ויסרו ist unmöglich richtig überliefert, denn יסר kann nur von ethischer Lehre und Zucht, aber nicht von der Unterweisung in einer ethisch gleichgiltigen Sache gebraucht werden. Man hat dafür וְיֹתְרוֹ zu lesen und das Suff. auf den Inhalt von V. 25 zu beziehen. An der Korruption ist das Verbum am Schlusse des Verses schuld, das hier ein sinnverwandtes Verbum vermuten liess. Danach ist der Sinn: und wie er das Uebrige gehörig machen soll, darüber belehrt ihn sein Gott.

28. לחם יודק fasst man gewöhnlich als rhetorische Frage, doch passt das folgende כי nicht recht dazu. Mir scheint, dass כי יודש für יודק כי zu lesen ist. לחם כי יודש hiesse „wenn Korn gedroschen wird“, und der Rest des ersten Halbverses würde den Nachsatz dazu bilden. אדוש ist wohl für דוש verschrieben oder verlesen. Der zweite Halbvers bietet mehr als eine Schwierigkeit, denn weder המם noch פרשיו gibt in diesem Zusammenhang einen vollends befriedigenden Sinn. Ersteres pflegt man von dem Antreiben der Räder zu verstehen, was aber schwerlich richtig ist. Für letzteres scheinen mehrere der alten Versionen ופרסיו gelesen und im Sinne von פרסה gefasst zu haben, weshalb sie das Nomen durch „Hufe“ wiedergeben. Dies ist jedoch schon wegen des Suff. masc. kaum richtig. Nicht besser aber ist die Uebersetzung „und seine Rosse“, denn zu עגלתו passt ein Nomen von der Bedeutung „Pferde“ überhaupt nicht, vgl. zu Num. 7, 3; dazu kommt noch, dass פרש nur das Streitross oder Luxuspferd, aber

nicht das Arbeitspferd bezeichnet. Endlich drosch man nur mit Rindern, nicht mit Pferden; sieh Deut. 25, 4. Hos. 10, 11 und Jer. 50, 11. Vielleicht ist aber וְהָמָה für והמם zu lesen und וְהִפְרִישׁוּ für ופרשיו. Dann wäre גלגל Subjekt zu ersterem Verbum und der Landmann zu letzterem und der Sinn des Satzes der: und wenn die Räder seines Wagens zu knarren anfangen, dann scheidet man es — das Korn — aus, das heisst, wenn aus den Halmen genug Korn ausgedroschen ist, um das darüber fahrende Rad knarren zu machen, dann scheidet der Landmann das ausgedroschene Korn aus dem übrigen aus, damit es nicht zermalmt wird. Indess soll letztere Fassung nur als schwacher Versuch gelten, diese sehr schwierige Stelle zu erklären.

29. Hier erfolgt die Anwendung der vorhergehenden Parabel. Denn זאת weist auf die Sache hin, die dadurch veranschaulicht werden soll. Die Moral ist jedoch unklar, weil wir über die Sache nicht unterrichtet sind.

XXIX.

1. Der erste Halbvers bildet nicht einen Anruf, sondern einen Ausruf; daher im zweiten der Imperat. Pl. Was אריאל eigentlich bedeutet, lässt sich nicht sagen. In unserem Stücke aber ist der Ausdruck dem Zusammenhang nach Bezeichnung für Jerusalem. Der Relativsatz חנה דוד charakterisiert Jerusalem nicht als die Residenz Davids, wie gemeinhin angenommen wird, denn das wäre an sich nichtssagend und im Zusammenhang überflüssig, sondern, wie LXX richtig sah, als die Stadt, die David einst, als sie noch den Jebusitern gehörte, belagerte und einnahm; vgl. 2 Sam. 5, 6—9 und sieh hier zu V. 3. ספו kommt von ספה = יסף. ספו שנה על שנה ist poetisch = in ein paar Jahren. Für חגים ist חֹנִים zu lesen, und חנים ינקפו heisst: die Belagerer werden abwechseln, eigentlich kreisen; sieh die folgende Bemerkung.

2. Statt der heidnischen Bedränger wird JHVH selber Jerusalem bedrängen, dass es Jammern und Stöhnen gibt. Doch wird die Sache so enden, dass Jerusalem aus dieser Bedrängnis, gedemütigt und gebessert, in einer der Stadt JHVHs würdigen Weise hervorgeht; sieh die folgende Bemerkung.

3. Für כדור ist nach LXX כְּדָוִד zu lesen. Der Sinn ist aber der. Während die heidnischen Belagerer die heilige Stadt belagern werden in der Absicht, sie zu zerstören, wird die Absicht JHVHs, wenn die Belagerung wechselt und er an Stelle der Heiden tritt,

eine andere sein. Wie nämlich seiner Zeit David Jerusalem belagerte, es den Jebusitern abnahm, ausbaute, verschönerte und zu seiner Residenz machte, ebenso wird auch JHVH die Stadt bekämpfen, nur um sie demütigend zu bessern und zu einer seiner würdigen Wohnstätte zu machen.

5. Für זרך ist זרים zu lesen. Andere wollen צריך lesen, was aber ebensowenig zu עריצים passt.

6. תפקד ist die dritte Person fem., denn auch in V. 7 und 8 wird von Jerusalem in der dritten Person gesprochen.

7. Für חזון liest man ungleich besser הֶזְיוֹן sieh die Schlussbemerkung zu 1, 1. Ueber die Verbindung חזיון לילה vgl. Hi. 4, 13. 20, 8 und besonders 33, 15; חזון לילה aber findet sich sonst nirgends. An צביה = צֹבְאֶיהָ ist nichts zu bessern, dagegen liest man für מצדתה besser מְצֵרֶיהָ ihre Bedränger; sieh die folgende Bemerkung.

8. Dieser Vers ist eine weitschweifige falsche Glosse zu dem Vorhergehenden. Der Glossator verstand nämlich V. 7 dahin, dass die Sache für die Belagerer Jerusalems wie ein Traum enden wird, während der Prophet selber dort unter חלום den Traum der Bewohner Jerusalems verstanden wissen will, dass ihnen die ganze Belagerung, die nicht zur Einnahme der Stadt durch die Heiden führen soll, nur wie ein Traum vorkommen wird.

9. Hier fängt eine neue Rede an, die mit dem Vorherg. in keinerlei Zusammenhang steht. Für התמהמהו ist הִתַּמְּהוּ zu lesen, was auch schon andere vermutet haben. Der Ausdruck ist im Sinne von תמהון לבב, Deut. 28, 28, zu verstehen. Im zweiten Halbvers ist נעו in תָּעוּ zu ändern und 28, 7 zu vergleichen. Beide Perfekta aber sind substantivisch [und als Vokative zu fassen, sodass der Sinn ist: ihr, die ihr trunken seid, aber nicht von Wein, taumelt, doch nicht von Rauschtrank. Ueber diese Fassung sieh zu Gen. 21, 3. Andere substituieren für beide Perfekta Imperative, aber danach ist hier mit keiner Silbe angedeutet, wer angeredet wird.

10. Streiche mit allen Neuern את הנביאים und החזים als Glossen. Letztere Glosse ist auch falsch, denn unter ראשיכם können die Seher des Volkes nicht verstanden werden. Die erstere Glosse ist richtig, aber Jesaia selber brauchte עיניכם nicht zu erklären. Hebräische Zuhörer verstanden darunter leicht die geistigen Führer des Volkes; vgl. zu Lev. 4, 13. Ueber כסה sieh zu כסות עינים, Gen. 20, 16.

11. Fasse חזות in konkretem, rein physischem Sinne und הכל persönlich. Der Satz heisst danach: das, was jedermann sehen kann, ist euch wie ein Buch mit sieben Siegeln.

13. Die Accente, die aus כי נגש העם הזה einen vollständigen Satz machen und בפיו mit dem Folgenden verbinden, setzen נִגַּשׁ voraus, das manche Handschriften und Ausgaben auch bieten. Doch, abgesehen davon, dass dem Satze bei dieser Lesart kein für den Zusammenhang passender Sinn abgewonnen werden kann, ist נגש durch den Kontrast mit dem folgenden רחק geschützt. בפיו aber ist gegen die Accente zu dem Vorhergehenden zu ziehen. Sonach gewinnt auch der Rhythmus.

15. Für לַסְתִּר, das für Jesaia eine zu vulgäre Verkürzung wäre, ist לְסַתֵּר zu lesen und über dieses Piel 16, 3, wie auch das Pr. 27, 5 als Passiv dazu vorkommende Pual zu vergleichen.

16. Für הפככם ist entschieden zu lesen הֲכָכֶם und aus dem Folgenden יחשב dazu zu supplizieren. Sonach erhält man hier einen vollständigen Satz, zu dem das Subjekt aus dem Zusammenhang sich ergänzt, und der heisst: ist er — JHVH — etwa euch gleich? Wir haben hier also eine Doppelfrage, daher das folgende אם als Korrelat zum He interrog. Denn, wie schon früher einmal bemekt, kann אם ohne vorherg. entsprechendes He interrog. nicht als Fragepartikel gebraucht werden. Am Schluss ist הבין nicht absolut zu fassen, sondern es teilt dieses Verbum das Objekt mit dem des vorherg. Gliedes. לא הבין ist danach so viel wie: er durchschaut mich nicht.

17. Dass שוב hier seine gewöhnliche Bedeutung nicht haben kann, liegt auf der Hand. Aber „sich wandeln“, in welchem Sinne das Verbum verstanden zu werden pflegt, heisst שוב niemals. Das fragliche Verbum heisst in diesem Zusammenhang einfach werden; vgl. das sinnverwandte arab. عاد med. و und sieh K. zu Ps. 35, 13 und 90, 3. יער als Gegensatz zu כרמל bedeutet nicht Wald, sondern etwas Minderwertiges, etwa Gestrüpp; vgl. zu Hos. 2, 14.

21. Fasse Hiph. von חטא hier im Sinne von „fehlgehen lassen“, dann ändere בדבר in בַּדֶּרֶךְ. מוכיח heisst nicht Schiedsmann, sondern jemand der zurechtweist.

23. Streiche mit anderen ילדיו als Glosse, die durch den Pl. der folgenden Verba veranlasst wurde.

24. רוגנים ist nicht Murrende, was neben תעי רוח keineswegs passt, sondern bezeichnet Leute, welche die Sachen falsch darstellen; vgl. zu Deut. 1, 27. Dass das Verbum hier Kal und

dort Niph. ist, verschlägt nicht viel, denn jedes Verbum kann bei aktiver Form zur Not reflexive Bedeutung haben; sieh zu Gen. 38, 14. לֶקַח hält Duhm für gleichbedeutend mit dem späteren קַבָּלָה. doch ist dies nicht wahr. לקח bedeutet eigentlich etwas Packendes, dann eine Rede, die durch ihre ästhetische Form oder ihren schmeichelnden Inhalt fesselt. In dieser Verbindung aber bezeichnet der Ausdruck eine Lehre, die wegen ihrer Ueberzeugung zum Herzen dringt.

XXX.

1. ולנסך מסכה pflegt man zu übersetzen „und ein Bündnis zu schliessen". Aber aus נסך in seiner gewöhnlichen Bedeutung „eine Libation darbringen" kann sich dieser Sinn durch keine erdenkliche Wendung des Begriffes ergeben. Der Hinweis auf den Pl. des griechischen σπονδή im Sinne von Vertrag beweist nichts, da aus keiner Stelle im A. T. hervorgeht, dass der Abschluss eines Vertrags unter Darbringung eines Trankopfers stattfand. Zudem wird das Schliessen eines Bundes wovon im A. T. so oft die Rede ist, sonst stets durch כרת ברית ausgedrückt und niemals durch נסך מסכה. Aus diesen Gründen kann לנסך מסכה nur nach der Bemerkung zu 25, 7 verstanden werden und so viel sein, wie: und ein Vasallenverhältnis einzugehen. Von einem wirklichen Vassallenverhältnis ist hier gerade nicht die Rede. Der Begriff ist etwas abgeschwächt, und die Redensart bezeichnet nur die untergeordnete Stellung in die ein Volk gegenüber einer Grossmacht tritt, indem es mit ihr ein Schutzbündnis schliesst. Ueber ספות sieh zu 29, 1.

2. Für לעוז spricht man besser לָעוּז, denn das Wort ist Inf. von עוז = sich flüchten. Auch das darauf folgende Substantiv kommt von demselben Stamme. Letzteres leitet die Massora, die bei hinzutretendem Suff. מָעֻזִּי oder מָעוּזִּי vokalisiert, durchweg von עזז ab, aber sie irrt sehr oft und auch hier.

3. בשת und כלמה bezeichnen hier nicht Schmach und Schande, sondern, wie öfter, Enttäuschung und zunichte gewordene Hoffnung.

4. Für יגיעו, das in dieser Verbindung unhebräisch ist, hat man nach LXX יְיַגְּעוּ zu lesen. Der Satz heisst danach: und seine Gesandten haben sich nach Hanes hinbemüht. Ueber יגע mit dem Nebenbegriff der Bewegung vgl. den Gebrauch von Piel dieses Verbums Jos. 7, 3. Für חנם bringt LXX חִנָּם zum Ausdruck, was auch etliche hebräische Handschriften bieten, doch würde dieses V. 5 vorwegnehmen.

5. Für כל הבאיש על עם ist zu lesen לְהוֹבִיל שַׁי לעם. Andere haben כלם הביאו שי vorgeschlagen, allein in Verbindung mit 'שי wird sonst stets nur הוביל gebraucht, niemals הביא; vgl. 18, 7. Ps. 68, 30. 76, 12. Ohne Bedenken ist indess auch unser Vorschlag nicht, denn in allen drei oben angeführten Beispielen handelt es sich um ein Geschenk an JHVH, und es ist daher leicht möglich, dass der Gebrauch von 'שי sich auf ein derartiges Geschenk beschränkt. Ueber בשת und חרפה sieh zu V. 3.

6. משא בהמות נגב, als Ueberschrift gefasst, gibt keinen rechten Sinn. Einen leidlichen Sinn erhält man, wenn man משא in seiner gewöhnlichen Bedeutung fasst und den Gesamtausdruck als Prädikatsnomen mit ישאו וגו' verbindet. Der so entstehende Satz heisst dann: bis zur Last, wie man sie den Tieren des Negeb aufzuladen pflegt, . . . laden sie ihr Gut auf den Rücken von Eseln. Danach wären die Haustiere des an Weideland reichen Negeb besonders kräftig und fähig gewesen, schwere Lasten zu tragen. Bei dieser Fassung wird man die Ueberschrift los, die, weil die Rede offenbar Fortsetzung des Vorherg. ist, undenkbar wäre. מהם ist wahrscheinlich aus ursprünglichem שם verderbt. Für חיליהם aber ist ohne den mindesten Zweifel חילם zu lesen, denn in der Bedeutung „Vermögen“, „Gut“ hat חיל keinen Plural.

7. Was die Worte רהב הם שבת bedeuten, wenn sie richtig überliefert, oder was ursprünglich dafür stand, wenn sie verderbt sind, wissen nur die Götter. Von den bis jetzt bekannten Erklärungen ist keine annehmbar.

8. Für אתם ist עִתִּים zu lesen. לוח עתים heisst, eine Tafel, worauf geschichtliche Begebenheiten verzeichnet sind. Andere, die אתם belassen, übersetzen es „für sie“ oder „in ihrer Gegenwart“, was der Ausdruck aber nicht heissen kann. Auch im zweiten Halbvers ist für לָעַד nach Targum, Syr. und Vulg. לְעֵד zu sprechen.

9. כֶּחָשׁ heisst nicht Lügner, wie die Wörterbücher angeben. Seiner Form nach hat das Nomen bezug auf Tun und Handeln, nicht auf Reden. בנים כחשים heisst ungeratene Kinder oder Kinder, die das nicht geworden sind, was man von ihnen erwartete. Ueber diese Bedeutung des Substantivs vgl. Hab. 3, 17 den Gebrauch des Verbums von missratener Ernte.

10. Nach dem Wortlaut des zweiten Halbverses scheint mir, dass man im ersten תְּדַבְּרוּ für תראו zu lesen hat. Jedenfalls aber ist dieses Verbum nicht absolut gebraucht, sondern dasselbe teilt das Objekt mit תחזו.

12. Für das beziehungslose בדבר הזה ist entschieden בִּדְבַר יהוה zu lesen. Auch im zweiten Halbvers hat man nach dem Vorgang anderer בעשק in בְּעִקֵּשׁ zu ändern, denn nur zu letzterem passt das folgende נלוז. Doch muss man das Adjektiv sowohl als auch das Partizip persönlich fassen, nicht sachlich, wie andere tun. Gemeint ist das unaufrichtige und unzuverlässige Aegypten.

13. Aendere כפרץ נפל in כְּפֶרֶץ נֵבֶל und streiche נבעה, das aus der richtigen Korrektur von נפל entstanden ist. Dann ist der Sinn des Satzes, etwas freier wiedergegeben, der: wie wenn man mit einem irdenen Geschirr in eine feste Mauer eine Bresche zu schlagen versucht. Nach der traditionellen Fassung heisst נבעה hervorragen, überhangen, welchen Sinn aber der Ausdruck nie und nimmer haben kann. Am Schlusse ist שברה in שִׁברוֹ zu ändern und das Suff. auf נבל zu beziehen. Das irdene Geschirr, womit man gegen die feste Mauer schlägt, geht in Stücke, ohne der Mauer irgendwelchen Schaden zuzufügen. Ebenso wenig werden die Israeliten mit Hilfe Aegyptens, auf das sie vertrauen, ihren Feind schlagen können.

14. Die ersten zwei Worte sind zu sprechen וְשִׁבְּרָהּ כְּשַׁבֵּר. Das Substantiv passt hier nicht recht, und vom Verbum ist Kal neben dem, was im zweiten Halbvers gesagt wird, viel zu schwach; sieh zu Ri. 7, 20. Auch für כתות ist mit Dillmann כְּתוֹת zu sprechen. Das Suff. in ושברה ist neutrisch zu fassen. Gemeint ist die auf Aegypten gesetzte Hoffnung. Die im vorherg. Verse durch העון הזה ausgedrückt ist, die wird JHVH zunichte machen, wie ein irdenes Geschirr es wird, wenn man es zerschmettert.

15. שובה kommt als Substantiv sonst nicht vor. Ich glaube daher, dass man für בשובה zu lesen hat בְּשֶׁבֶת = durch Nichtstun, vgl. zu Ex. 21, 19, und das heisst in diesem Zusammenhang **ohne euer Dazutun**.

17. Hier ist das erste אחד widersinnig, abgesehen davon, dass danach das zweite Versglied nach dem ersten überflüssig ist. Aus diesem Grunde hat man jenes אחד in יֶחֱרַד zu ändern. Dann ist der Sinn von Va der: ein ganzes Regiment wird erbeben vor der Drohung eines Einzelnen, und vor der Drohung von fünfen werdet ihr allesamt fliehen. Der Singular des ersten Verbums erklärt sich daraus, das אלף, dessen Subjekt, hier nicht Zahlwort ist, sondern eine Heeresabteilung bezeichnet. Duhm macht kurzen Prozess und streicht das ganze erste Glied. Der Leser mag entscheiden, ob die plausible Aenderung eines einzigen Wortes oder die Tilgung von fünfen vorzuziehen ist.

18. לכן ist beidemal adversativ und = gleichwohl, dennoch. יחכה יהוה לחננכם kann nur heissen, JHVH wartet auf den Augenblick, wo er euch huldvoll sein mag. Für ירום ist unbedingt zu lesen יקום = er erhebt sich, das heisst, er macht einen Ansatz, schickt sich an. Duhm glaubt der Recepta denselben oder ungefähr denselben Sinn abgewinnen zu können, aber er lässt sich dabei vom Geiste der deutschen Muttersprache irreführen. Denn רום bedeutet wohl „sich erheben“, doch nicht in dem hier erforderlichen Sinne.

19. Für יֵשֵׁב בירושלים ist יֹשֵׁב ירושלים zu lesen und dieses wie עם בציון als Vokativ zu fassen. Der Vers teilt sich dann besser bei תבכה in zwei Hälften. Der Schlusssatz, worin das Perf. ohne Waw im Sinne des Futurums nicht gefasst werden kann, ist zum Folgenden zu ziehen.

20. לחם צר ומים לחץ bezeichnet nach 1 K. 22, 27 schmale Gefängniskost, und darum kann das vorherg. Verbum nur reines Perf. sein, denn eine Drohung für die Zukunft ist hier dem Zusammenhang nach ausgeschlossen. Mit einem solchen Perf. aber kann dieser Vers nicht anfangen. Die Sache ändert sich aber, wenn man den Schlusssatz des vorherg. Verses hierherzieht. Doch, wie er uns vorliegt, ist jener Satz auch hier nicht zu gebrauchen. Ueberhaupt ist כשמעתו ein Unwort. Denn, abgesehen von אהבה und יראה, die ganz wie Substantive behandelt werden, kann an keinen Inf. mit der Endung â ein Suff. herantreten. Für כשמעתו ענך hat man zu lesen כְּשָׁמְעֲךָ עִנְּךָ = als du frivol warst, da hat er dich gepeinigt. Daran schliesst das Folg. vortrefflich an, und das Ganze bildet einen Gegensatz zu חנון יחנך לקול זעקך im vorherg. Verse. Als Israel frivol war, da demütigte es JHVH, indem er ihm schmale Kost gab; in dem Augenblick aber, wo es in der Not zu schreien und zu flehen beginnt, wird ihm JHVH gnädig werden. Doch liest man besser נִתַּן für ונתן. Ueber שמע vgl. arab. شمع spielen, scherzen. שמע lässt sich zwar im A. T. nicht belegen, aber auch כנף findet sich als Verbum sonst nirgends. Niph. von כנף heisst aber nicht sich verbergen, sondern sich die Rockschösse vors Gesicht halten; vgl. den unvergleichlichen Raši. מוריך kann zwar Sing. sein, vgl. zu Num. 5, 3, doch ist dem Zusammenhang nach der Pl. gemeint, denn der Ausdruck bezeichnet hier JHVH. והיו עיניך ראות kann nur heissen: und du wirst mit eigenen Augen schauen, nicht etwa durch die Vermittlung der Propheten. Wäre blosse dichterische Ausmalung beabsichtigt, so müsste es וְרָאוּ עיניך את מוריך heissen, das Verbum vor dem Subjekt.

21. Ueber ואזניך תשמענה sieh die Schlussbemerkung zu V. 20. מאחריך ist hier uumöglich richtig. Denn der Führer geht voran, nicht hinten her. Man ändere daher דָּבָר מאחריך in דְּבַר מוֹרֶיךָ. Sonach ist der Satz hier Fortsetzung des Vorherg. und damit eng verbunden. Bacher will nach 3, 12 דְּבַר מאשריך lesen, doch würde מאשריך nach der genannten Stelle von den sterblichen Führern des Volkes verstanden werden müssen, während hier nur von JHVH die Rede sein kann. Denn darin, das man das Wort eines sterblichen Führers mit eigenen Ohren hört, steckt nichts Grosses.

22. Nach Aboda sara 52a hört ein Götze auf es zu sein, wenn ihn der Götzendiener absichtlich verstümmelt hat. Unserem Propheten aber genügt dafür die Verunglimpfung des Götzenbildes durch absichtliche Verunreinigung.

23. מטר זרעך ist = der für deine Saat nötige Regen; vgl. zu 21, 14. Im zweiten Halbvers ist ירעה für וְרָעָה verschrieben, und מקניך ist Singular; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 20.

24. Für זֹרֶה wäre wohl זָרָה als Perf. mit unbestimmtem Subjekt besser, aber nicht זֹרָה als Pual, wie man seit Ewald allgemein liest; denn in einer intensiven Form heisst dieses Verbum nicht worfeln, sondern nur streuen, zerstreuen, versprengen.

25. Der zweite Halbvers scheint mir nicht ursprünglich, denn der im ersten beschriebene Zustand der Dinge kann in keiner Weise mit der Züchtigung der Feinde Israels zusammenhängen, viel weniger davon abhängen.

26. שבעתים heisst siebenundsiebzigmal; sieh zu Gen. 4, 15. Der Ausdruck כאור שבעת הימים ist mit andern als Glosse zu streichen.

27. שם ist oft euphemistische Bezeichnung für JHVH selbst, vgl. zu Lev. 22, 2 und 32, doch passt eine solche in diesem Zusammenhang nicht. Deshalb ist vielleicht שָׁם statt שֵׁם zu sprechen. הנה שם יהוה würde einen vollständigen Satz bilden. ממרחק im Sinne von „aus der Ferne“ gibt keinen bestimmten Begriff. LXX versteht diesen Ausdruck richtig von der Zeit, im Sinne von „endlich.“ Nach langer Zeit, während deren Assur ungehindert sein Wesen trieb, erscheint JHVH endlich, um ihn zu züchtigen. Ueber diese Bedeutung von ממרחק vgl. Ez. 12, 27 עתים רחוקות. Für וכבד משאה lese man וְכָבֵד מַשָּׂאֹה, mit Suff. das auf אפו geht. משא ist hier gleichbedeutend mit משאת und heisst, wie dieses Ri. 20, 38, Rauchwolke. Der Rauch ist die Folge des entbrannten Zorns; vgl. Ps. 18, 9, wie auch den Gebrauch des Verbums עשן mit Bezug auf den Zorn Deut. 29, 19.

28. Der Sinn des durch להנפה גוים בנפת שוא ausgedrückten Bildes ist nicht klar. Im letzten Gliede, das einen Umstandssatz bildet, heisst מתעה nicht „irreführend“, sondern das Objekt dahin bringen, wohin es aus irgendeinem Grunde nicht gehen will. In diesem Falle werden die Völker sich weigern den Gang zu tun, weil er für sie verderblich ist, aber JHVH wird sie am Halfter mit Gewalt dahin bringen; vgl. Ez. 38, 4.

30. Zu der „Wucht“ des Armes passt die „majestätische“ Stimme herzlich schlecht; noch weniger passt zur letztern die darauf folgende Beschreibung der sie begleitenden Umstände. Für הוד ist daher entschieden הֵד zu lesen. הד, mit הידד verwandt, vgl. Ez. 7, 7, heisst lauter Schall, und dies passt hier recht gut.

31. Hier ist mir der zweite Halbvers sehr verdächtig. Der kurze Satz will sich in den Zusammenhang nicht fügen, gleichviel, ob man JHVH oder Assur als Subjekt fasst. Auch die Aenderung von יַכֶּה in יֻכֶּה, die manche Erklärer vornehmen, hilft nicht viel.

32. Dieser ganze Vers ist unverständlich. Denn מעבר kann nur heissen die Stelle, an der man einen Ort passiert oder durchkreuzt, aber nicht das Einherfahren, in welchem Sinne die Erklärer dieses Nomen hier fassen. Auch kann מוסדה nicht Verhängnis bedeuten. Von den Konjekturen über letzteres ist Duhms מוּסָרֹה, mit Suff., das auf Assur geht, die plausibelste, und die scheitert daran, dass das Suff. an מוסר oder ein dieses näher bestimmendes Nomen nur den Genit. subject., nicht den Genit. object. repräsentieren kann. Auch drückt מוסר nur eine wohlgemeinte Züchtigung aus, die ethische Besserung des Objekts zum Zwecke hat, nicht aber eine Züchtigung wie die Assurs, den JHVH nur vernichten will. — Der Rest des Verses scheint mir, aus lauter Glossen zu verschiedenen Ausdrücken zu bestehen. Der Relativsatz, in dem das Verbum יַנִּיחַ gesprochen sein will, nicht יָנִיחַ, ist eine Glosse zu נחת זרועו in V. 30, während בתפים ובכנרות von einem alten Leser herrührt, dem die Musik des חליל in V. 29 nicht genug schien, und der deshalb die Namen dieser musikalischen Instrumente dort unterbringen wollte. ובמלחמות תנופה endlich mag eine Randbemerkung sein zu להנפה גוים in V. 28. Dieses Glossenkonglomerat muss aber echten Text teils entstellt, teils gänzlich verdrängt haben.

33. Sprich מאתמול und fasse dieses im Sinne von „bereits“, eigentlich längst schon; vgl. zu Ex. 5, 8. Für תפתה, das für תפתָּה gemeint ist, hat man תֹּפֶת zu lesen. Das Kethib הוא ist das

Richtige, denn das Pronomen bezieht sich auf Assur. Unter מלך aber ist JHVH zu verstehen, dem die Israeliten trotz allen Protestes der Propheten, Kinder zu opfern pflegten. In der ältern Zeit, scheint es, pflegte man an der Tophethstätte auch Kriegsgefangene zu opfern, vgl. 1 Sam. 15, 33, wo לפני יהוה nur so viel sein kann wie: in JHVHs Heiligtum. Wenn Agag aber in JHVHs Heiligtum getötet wurde, konnte es nur als Opfer sein, weil sonst die Tötung das Heiligtum verunreinigt hätte. Zu einem solchen Opfer ist auch Assur bestimmt. Dabei braucht unser Prophet nicht Menschenopfer irgendwelcher Art gebilligt zu haben; das Ganze ist beim Propheten bloss bildliche Redensart. Für העמיק הרחב ist הֶעָמֹק הַרְחֵב zu sprechen und dieses gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen. V. b bildet danach einen Umstandssatz. Für מדרתָהּ ist mit Duhm מדרתהּ zu sprechen. Die Verkennung dieses Suff. hat die Aenderung von תפת in תפתה, das wie bereits gesagt, für ein Substantiv fem. gemeint ist, zur Folge gehabt. בה geht auf מדרתה.

XXXI.

2. Da JHVH an Weisheit mit irgendwelchen Sterblichen nicht verglichen werden kann, es sei denn dass gesagt würde, er sei weiser als sie, was aber hier nicht der Fall ist, so kann גם nicht auf הוא sich beziehen, sondern auf den ganzen Gedanken des Satzes, dem im Folgenden ein anderer Gedanke entsprechen muss; sieh zu V. 3. רע ist persönlich, nicht sachlich zu fassen; vgl. besonders Ez. 30, 12. Gemeint ist der Tyrann Assur. Die Worte ואת דבריו לא הסיר worin דבריו die im vorhergehenden Kapitel gegebene Versicherung JHVHs, dass er Assur vernichten werde, bezeichnet, bilden einen Umstandssatz.

3. Für ומצרים ist גם מצרים zu lesen. Die Korruption ist leicht erklärlich. Danach entspricht dieser Gedanke dem vorhergehenden, und für das Ganze ergibt sich der Sinn wie folgt: doch einerseits versteht er — JHVH — es, den Tyrannen herbeizubringen, ohne sein Vorhaben mit ihm aufzugeben usw., anderseits sind ja die Aegypter nur Menschen usw. Selbstverständlich ist diese Rede, worin auf solches Vorhaben JHVHs Bezug genommen wird, eine Fortsetzung jener, in der dasselbe angekündet ist.

4. Wie die einleitende Formel zeigt, ist die hier beginnende Rede ein späterer Nachtrag. Durch הגה wird sonst weder im A. T. noch in der nachkanonischen jüdischen Literatur das Knurren des

Löwen ausgedrückt. Es ist auch nicht denkbar, dass dasselbe Verbum, das vom Girren der Taube gebraucht wurde — vgl. 38, 14 und 59, 11 — auch das Knurren oder Brüllen des Löwen ausdrücken kann. Für יהגה ist daher יָגֵן zu lesen und V. 5 zu vergleichen. Der Vergleich scheint danach nur auf den ersten Blick nicht recht gelungen, nicht aber bei näherer Betrachung. Wie nämlich der Löwe seine Beute gegen andere schützt und sich dieselbe nicht nehmen lässt, ohne selbst sie zu verschonen, so wird JHVH Jerusalem vor dessen Feinden wohl schützen, aber es selber ohne menschliches Dazutun züchtigen. מלא רעים ist = so viele Hirten als ihrer da sind; vgl. zu Ex. 32, 29 und hier zu 37, 24. המון heisst hier nicht Menge, sondern, dem vorherg. קול entsprechend, Lärm, Zetergeschrei. ענה wieder bedeutet nicht weichen oder sich anfechten lassen, sondern hat ungefähr seine gewöhnliche Bedeutung „antworten". Wie man nämlich im Arab. sagt اجابه عن الشى, so konstruiert sich im Hebräischen ענה mit מן zur Bezeichnung dessen, worauf geantwortet wird; vgl. zu Hi. 20, 3 und K. zu Ps. 22, 22. Hier ist aber „der Löwe antwortet auf ihren Lärm nicht" so viel wie: er kümmert sich darum nicht. Diese Konstruktion von ענה scheint jedoch der spätern Sprache anzugehören.

5. כצפרים עפות ist zu streichen. Schon der Plural kennzeichnet den Ausdruck als unecht. Denn JHVH könnte höchstens mit einem Vogel, aber nicht mit Vögeln verglichen werden.

8. ונס לו ist eine Variante zu וסלעו im folg. Verse. Dieser Ausdruck hat einen andern verdrängt; welchen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, vielleicht וַנֶּהְבֵּאתָ, vgl. 1 Chr. 21, 20, denn auch hier ist unter dem darauf folgenden חרב das Schwert des Unsterblichen zu verstehen, von dem im ersten Halbvers die Rede ist.

9. Das Suff. in סלעו und שריו bezieht sich auf das judäische Volk. Für ממגור ist מִמָּצוֹר zu lesen und מְחָנֵם für מנס. So ergibt sich für den ersten Halbvers der Sinn: und ihr Hort, den sie an Aegypten — hebräisch von Aegypten her — zu haben glaubten, wird aufgegeben, und ihre Fürsten werden an ihrer Hoffnung auf Hanes zu Schanden werden. Dass מצור Aegypten bezeichnen kann, dafür bedarf es wohl keines Beleges. Ueber עבר, vgl. besonders Esther 9, 28 und über die Hoffnung auf Hanes hier 30, 4. Sonach wird am Schlusse unseres Kapitels auf den Gedanken Bezug genommen, mit dem es beginnt; vgl. V. 1. Andere haben verschiedene verzweifelte Versuche gemacht, hier den massoretischen Text zu er-

klären, ohne jedoch zu einem auch nur halbwegs befriedigenden Resultate zu gelangen.

XXXII.

2. Für יהיה ist והיו zu lesen und das Subjekt aus מלך und שרים zu entnehmen, während איש im Sinne von „einjeder von ihnen“ eine Epexegese dazu bildet. Zu מחבא רוח und סתר זרם lässt sich der Ausdruck מֵי נדה = Wasser gegen Unreinigkeit vergleichen.

3. Wenn תשעינה richtig vokalisiert ist und man nicht vielmehr תִּשָּׁעֶנָּה zu sprechen hat, ist שעה hier Synonym von שעע.

4. עלגים bezeichnet nicht Stammler, sondern solche, die die Dinge nicht beim rechten Namen nennen. Diese Bedeutung ergibt sich sowohl aus dem in V. 5 ausgedrückten Gedanken als auch aus dem unmittelbar auf den fraglichen Ausdruck folgende צחות. Denn letzteres, das eigentlich „Korrektes“ heisst, vgl. arab. صحيح, ist hier nicht in grammatischem Sinne zu verstehen, sondern bezeichnet die dem Sachverhalt und der Wahrheit gemässe oder die Dinge beim rechten Namen nennende Rede.

5. נבל bezeichnet hier nicht den ethischen Toren im allgemeinen, sondern, wie נדיב als Gegensatz zeigt, den Illiberalen; sieh die folgende Bemerkung.

6. Selbstredend hat נבל hier dieselbe Bedeutung wie im vorherg. Verse. Ungefähr in demselben Sinne ist auch נבלה zu verstehen; vgl. 1 Sam. 25, 25. Es ist aber hier speziell von dem Geizhals die Rede, der sein filziges Verhalten gegen die Armen und Dürftigen rechtfertigt, indem er etwa sagt, JHVH wolle, dass es Arme gebe, die Not leiden, oder er würde solchen selber helfen. Diese Behauptung ist angedeutet durch דבר אל יהוה תועה. Indem sie תועה genannt wird, wird sie zugleich als falsch bezeichnet. Allerdings sorgt JHVH dafür, dass es Arme gibt, doch geschieht dies, nur um den Vermögenden Gelegenheit zu geben, sich durch Mildtätigkeit seine Gunst zu erwerben. So dachte sich der Prophet die Sache. Im Talmud ist erstere Ansicht von einem Heiden und letztere von einem berühmten Rabbi vertreten; sieh Baba bathra 10 a die Unterredung zwischen Akiba und Titus Annius Rufus, Statthalter Judäas unter Hadrian. Der Anschluss des folgenden להריק נפש רעב וגו׳ fordert hier obige Fassung und schliesst jede andere aus. להריק heisst nicht „leer zu machen“ sondern leer zu lassen, nicht zu füllen; vgl. zu V. 11. Ueber das Sprachgesetz, wonach man diesen Begriff so ausdrücken kann, sieh zu Gen. 38, 23. יעשה

geben LXX und Targum richtig durch ein Verbum des Sinnens wieder, doch lag ihnen nicht eine abweichende Lesart vor, etwa יחשב, wie die Exegeten vermuten, sondern עשה, vom Herzen gebraucht, heisst ersinnen; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten פעל in Verbindung mit לב Ps. 58, 2.

9. שאנן und בֹּטֵחַ bezeichnen hier beide jemand, der keine Nahrungssorgen hat; vgl. zu V. 11.

10. ימים heisst hier, wie öfter, Jahr, und ימים על שנה ist so viel wie etliche Jahre; vgl. zu 29, 1.

11. חרדו ist wohl für חֲרָדָה = חרדנה verschrieben. Dieses Verbum sowohl wie auch רגז ist dem בטח, wie dies hier und V. 9 gebraucht ist, entgegengesetzt und bezeichnet die Angst dessen, der keine sichere Existenz hat und nicht weiss, wo er die nächste Mahlzeit hernehmen wird; vgl. Ez. 12, 18 das Substantiv רגזה, wie auch das sinnverwandte רֹגֶז, und sieh zu Hi. 3, 17. עֹרָה ist keine in diesen Zusammenhang passende Wortform. Für וערה ist wahrscheinlich עֲרִיָּה zu lesen und dieses adverbialisch zu fassen. חגורה, wenn es Imperativ ist, heisst nicht „gürtet“, sondern „belasst gegürtet“, nehmt den Gürtel nicht ab; sieh die Schlussbemerkung zu V. 6 und vgl. Synhedrin 6, 3 wo כסה in ähnlicher Weise im Sinne von „bekleidet lassen“, „nicht entkleiden“ gebraucht ist. Es ist jedoch möglich und wegen der scriptio pleno sogar wahrscheinlicher, dass חגורה hier Substantiv ist. In diesem Falle würden die letzten drei Worte einen Umstandssatz bilden und heissen, „während der Gürtel um die Lenden bleibt“, was auf dasselbe hinauskäme. Jedenfalls aber ist hier nicht von Trauergewand die Rede, sondern es handelt sich um die Bekleidung der Lenden der Dezenz wegen. Die Entblössung des Körpers bedeutet einfach Armut. Aber auch der Aermste besitzt oder erbettelt sich ein Laken, das er sich um die Lenden schlägt; vgl. zu Hi. 31, 20. Dass unter den Hebräern die Weiber sich nackt auszogen zum Zeichen grosser Trauer ist erdichtet.

12. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche שדים ist entschieden שְׁדֵיהֶם zu lesen, und על davor hat dieselbe Bedeutung wie im zweiten Halbvers, der Epexegese ist. Andere haben שָׂדִים vorgeschlagen, allein im st. constr. lautet der Pl. von שדה wohl שְׂדֵי (nur Neh. 12, 29 שׂדות) und bei angehängtem Suff. שדינו neben שדותינו, aber im st. absol. nur שָׂדוֹת, niemals שָׂדִים. Die Rede ist hier nicht mehr speziell von den Frauen, daher das Partizip masc. ספדים.

13. על hängt beidemal von ספדים in V. 12 ab, und תעלה bildet einen auf אדמת עמי bezüglichen Relativsatz, während שמיר ושית nach einem häufigen Hebraismus im Acc. steht; vgl. Pr. 24, 31.

14. המון bezeichnet hier den lebhaften Verkehr einer Grossstadt, und עֻזָּב heisst „ist aufgegeben“, „ist ausgeblieben“; vgl. den Gebrauch von Kal dieses Verbums Gen. 24, 27, und sieh hier zu 42, 16, wie auch zu Jona 2, 9. Ueber בעד vgl. zu Gen. 30, 2.

15. Duhm sieht hier den Anfang eines neuen Stückes und glaubt, dass עד an der Spitze auf Rechnung des Redaktors kommt, der damit auf seine Weise die zwei verschiedenen Stücke zu verknüpfen suchte. Dies ist jedoch nicht notwendig richtig. Denn die Verheissung von Ruhe und Sorglosigkeit am Schlusse unseres Kapitels kann sehr gut der Drohung mit dem Mangel an diesen beiden für eine Zeitlang in V. 10 und 11 entsprechen. Denn dass eine Drohung gleich darauf durch eine tröstliche Verheissung gemildert wird, ist etwas ganz Gewöhnliches in den Reden der Propheten; sieh z. B. 30, 18. Ueber יער als Gegensatz zu כרמל sieh zu 29, 17.

17. מעשה הצדקה ist = die Folge der Gerechtigkeit, ihre Wirkung; vgl. den Gebrauch von עשה Jer. 2, 17 und 4, 18. Ungefähr denselben Sinn hat hier auch עבדה. Möglich ist aber auch, dass beide Nomina Lohn bedeuten; vgl. das sinnverwandte פעלה.

18. Für ובמשכנות מבטחים liest man vielleicht besser ובמשכנות מֻבְטָחִים = und in gesicherten Wohnsitzen. Von בטח findet sich Hoph. im A. T. nicht, doch kann dies blosser Zufall sein, da das vorkommende Hiph. ein Hoph. als Passivum dazu voraussetzen lässt. In der Mischna ist dieses Hoph. häufig.

19. Dieser Vers mit seinem sonst nicht vorkommenden Verbum ברד ist völlig unverständlich.

20. Der zweite Halbvers schliesst nicht die Sorge aus, dass das Vieh geraubt oder von wilden Tieren zerrissen werden könne (Duhm), sondern gibt indirekt die Versicherung eines gedeihlichen Wachstums der Wiesen und der Saaten, wobei der Bauer sein Vieh frei aufs Feld kann ziehen lassen, weil es ihm wegen des reichen Segens nicht ausmacht, wenn die Tiere in ein Kornfeld oder in Gras geraten, das sonst nur für Heu bestimmt ist.

XXXIII.

1. Im zweiten Halbvers ist שודד nicht Partizip Kal, sondern Inf. Po.; vgl. Hos. 10, 2. Nur der Inf, kann von dem vorherg.

Verbum abhängen, vgl. das folg. לבוּר, denn Hiph. von תמם ist transitiv. Man beachte den Unterschied zwischen Kal und Hiph. von תמם bei abhängigem Inf. Ersteres kann nur von einer Gesamtheit gebraucht werden, die bis auf das letzte ihrer Individuen die durch den abhängigen Inf. bezeichnete Handlung vollzogen hat. Letzters dagegen ist hier grammatisch von einer einzigen Person gebraucht, die mit der Handlung des Inf. ganz fertig geworden ist. Ferner bei dem intransitiven Kal wird der davon abhängige Inf. stets mit ל gebraucht, vgl. Num. 17, 28. Deut. 2, 16. Jos. 3, 17. 4, 1 und öfter, während hier das transitive Hiph. den abhängigen Inf. zum direkten Objekt hat.

2. Für חננו ist קִוִּינוּ zu lesen und über dessen Wiederholung 25, 9 und Ps. 130, 5 zu vergleichen. לך ist mit dem Vorherg. zu verbinden. זרעם könnte zur Not wohl heissen „ein Arm gegen sie“, doch liest man dafür nach Targum. Syr. und Vulg. und einigen hebräischen Handschriften besser זרענו.

3. המון bedeutet hier ein zahlreiches Heer. Wessen dieses Heer ist, geht aus dem zweiten Versglied hervor. Mit מרממתך ist nichts anzufangen. רממות könnte nur heissen Verherrlichung, Glorifizierung, vgl. V. 10 ארומם, aber nicht die Erhebung in physischem Sinne. Verherrlichung aber passt in diesen Zusammenhang nicht. Ich vermute, dass man statt des fraglichen Ausdrucks ממרכבותיך zu lesen hat. Vor JHVHs zahlreichem Heer fliehen die Völker, und vor seinen Streitwagen zerstieben die Nationen. Die Streitmacht JHVHs sehen können die Völker nicht; sie hören bloss deren Lärm, aber das genügt; vgl. 2 K. 7, 6.

4. שללכם kann zur Not beibehalten werden, da שלל auch sonst mit objektivem Suff. vorkommt; vgl. Ri. 8, 24. 25 שללו = die ihm zu Teil gewordene Beute. Doch liest man hier besser שללם, mit Suff., das auf עמים und גוים geht. Ein alter Leser schrieb an den Rand כ, wodurch er אסף, dem folgenden כמשק entsprechend, in כאסף ändern wollte, in der Folge aber geriet dieses כ in den Text, in der Weise, dass שללכם aus שללם entstand. משק kommt offenbar von שקק. Im A. T. gibt es meines Wissens kein zweites Beispiel solcher Nominalbildung von einem Verbum ע״ע. In der Sprache der Mischna aber ist מַשָּׁשׁ von ששש eine analoge Form.

שקק, wie es hier gebraucht ist, heisst nach Buhl überfallen, sich über etwas stürzen, und משק bezeichnet das Umherlaufen. Ueber die Entstehung der Bedeutung des letztern sagt der bedeutendste Lexikograph unserer Zeit nichts. Doch geht die Art

und Weise, wie er für משק den angeblichen Sinn gewinnt, aus seinen Angaben über den Stamm שוק hervor. Ueber diesen Stamm heisst es bei Buhl: „שוק, arab. ساق antreiben, daher laufen wie bei שקק; davon wahrscheinlich שוק, arab. ساقٌ". שקק heisst also nicht mehr überfallen, sondern laufen. Aber abgesehen von der seltsamen Logik von „antreiben, daher laufen", heisst das arab. سَاقَ niemals laufen, sondern nur antreiben. Auch ist es nicht wahr, dass im Arab. ساقٌ von سَاقَ kommt; vielmehr ist letzteres von ersterem denominiert. Dieser Punkt scheint mir interessant genug, um eine ausführlichere Erklärung zu verdienen, die ihm hier gewidmet sein möge.

Das Arabische bildet fast von jedem Substantiv, das irgendein Glied des menschlischen oder tierischen Körpers bezeichnet, ein Verbum. Solches Verbum heisst bei intransitiver Bedeutung am betreffenden Gliede leiden, bei transitiver auf dasselbe schlagen oder es beschädigen. In dieser Weise ist das arab. سَاقَ von ساقٌ Schenkel denominiert und heisst eigentlich auf die Schenkel schlagen, und daraus entsteht leicht der Begriff „treiben" und „antreiben", da ein Tier bei einem Schlage auf den Schenkel zu laufen beginnt. Der Bedeutung von ساقٌ selbst aber liegt der Begriff „spalten" zu Grunde, der den Wurzeln سقّ, شقّ, سكّ, شكّ gemein ist. ساقٌ, hebräisch שוק bezeichnet danach den Teil am Körper, wo dieser sich zu spalten beginnt. Damit hängt auch zusammen سُوقٌ, hebräisch שוק der Marktplatz, die Strasse, eigentlich der Raum, der die Häusermasse der Stadt durchspaltet. Auch dem Hebräischen שקק in der Bedeutung „nach Erfrischung schmachten" liegt der Begriff „spalten", „gespalten sein" zu Grunde; vgl. deutsch „lechzen", das eigentlich so viel ist wie lechen, das heisst, lech oder leck sein. Ebenso ist bei der Bedeutung „ausströmen" und „überströmen", die שקק hat, an den Begriff „gespalten sein", „Risse haben" zu denken. Was aber שקק und das davon abgeleitete משק an unserer Stelle bedeuten, lässt sich nicht sagen, weil nicht klar ist, was גבים hier heisst.

5. Bei dem Sätzchen כי שכן מרום ist nicht an den Himmel als Wohnsitz JHVHs zu denken, auch sind die Worte nicht von der Erhabenheit JHVHs zu verstehen, denn das vorherg. נשגב lässt im darauf Folgenden ein rein physisches und zwar kriegerisches

Bild erwarten. Der fragliche Satz heisst: denn er ist unnahbar, es ist ihm nicht beizukommen; vgl. V. 16 מרומים ישכן. Der zweite Halbvers ist nicht nach 1, 21 zu erklären; er kann dem Zusammenhang nach nur heissen: er hat Zion in reichem Masse Recht und Gerechtigkeit verschafft. Nur in dieser Fassung schliesst sich unser Vers an das unmittelbar Vorhergehende logisch an.

6. Was die Massora hier bietet, ist undeutbar. Keine exegetische Kunst vermag, in diese überlieferten Worte rechten Sinn zu bringen. Man lese עַמְּךָ für עתיך und streiche הוא אוצרו. Der zu streichende Ausdruck ist eine Glosse von חסן, die ursprünglich lautete הוא אוצר = das — nämlich חסן — heisst Schatz. Bei dieser Neugestaltung des Textes ist der Sinn unseres Verses der: und die Treue deines Volkes wird ihm ein Reichtum an Heil, die Gottesfurcht Weisheit und Erkenntnis sein. Das Ganze aber ist eine spätere Zutat, die auf Missverständnis von V. 5 beruht; sieh jene Stelle.

7. אראלם ist für den Pl. eines andern Substantivs verschrieben. Was ursprünglich dafür stand, lässt sich aber nicht mehr ermitteln.

8. Subjekt zu הפר ist der Feind, von dem hier gesprochen wird, und ברית bezeichnet das internationale Recht. Für ערים aber hat man, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, אָדָם zu lesen. Andere, die unter ברית ein bestimmtes Bündnis verstehen, lesen עֵדִים für ערים, doch findet sich עֵד sonst nirgends in Verbindung mit ברית.

9. Für אבל ist אָמוֹל als verstärkender Inf. absol. zu lesen. Dass das Verbum fin. nicht Kal ist, verschlägt nicht viel. החפיר ist wie immer transitiv, nur absolut gebraucht, und heisst, er enttäuscht, erfüllt die Hoffnung nicht, die man sich von ihm gemacht; vgl. zu 54, 4. Beschämt oder enttäuscht werden ist stets חפר, nicht החפיר. Für das hier widersinnige ונער ist ohne den mindesten Zweifel וְיַעַר zu lesen. Danach ist der Sinn des letzten Gliedes, zu dem man היה aus dem Vorherg. zu supplizieren hat, der: und zum Gestrüpp Basan und Karmel; vgl. 32, 15.

11. An רוחכם ist nichts zu ändern. Der Ausdruck kann sehr gut heissen euere Wut, und er bildet mit אש einen Nominalsatz, während תאכלכם auf letzteres bezüglicher Relativsatz ist.

13. Für שמעו ist וְשָׁמְעוּ zu lesen und וְיָדְעוּ für ודעו. Beides ist Perf. consec.; vgl. die futurische Wiedergabe in LXX.

14. Hier beginnt ein neues Stück, das mit dem Vorherg. nicht zusammenhängt. לנו ist mit מי zu verbinden und מי לנו = wer von uns; sieh zu 6, 8. Die Trennung von מי von dem es näher bestimmenden Wort ist ungefähr wie in gewissen Fällen bei מה; sieh 1 Sam. 26, 18 und Jer. 2, 5. Indem die Sünder „wer von uns“ sagen, sprechen sie aber nicht im Bewusstsein, dass sie solche sind, sie denken bloss an die Bürger Zions.

15. Die Massora, die בַּשֹּׁחַד vokalisiert, während sie, dem דמים entsprechend, בְּרָע ohne Artikel spricht, fasst תֹּמֵךְ בשחד im Sinne von „einen für schnöden Lohn unterstützen“, wobei aus dem garstigen שחד die Frevelhaftigkeit der Sache, in der Unterstützung gesucht wird, hervorgehen würde. Diese Fassung hat manches für sich, weil „Bestechung anfassen“ wohl תמך שחד ohne ב wäre; vgl. Pr. 11, 16. 29, 23 und besonders Pr. 31, 19. שֹׁמֵעַ דמים ist = auf einen Antrag hören, dessen Annahme eine Mordtat erfordert.

17. יפי, das etymologisch dem arab. وفاء entspricht, ist hier in dessen Bedeutung gebraucht, welche die ursprüngliche ist. ביפיו heisst demnach in seiner Vollkommenheit, d. i., in seiner unverkürzten Macht und Würde. Von Schönheit der Person kann hier die Rede nicht sein, mag man מלך fassen, wie man will. ארץ מרחקים pflegt man zu übersetzen ein weites Land, das heisst, ein Land von weiten Dimensionen, was aber falsch ist; sieh zu 26, 15. Der hebräische Ausdruck könnte nur bedeuten ein fern liegendes Land, und das passt hier in den Zusammenhang nicht. Vor תראינה ist לא einzuschalten und עריץ מארץ מֶרְחָק statt מארץ מרחקים zu lesen. Dann heisst der Satz: sie — deine Augen — werden den Tyrannen aus dem fernen Lande nicht zu sehen bekommen.

18. Für אימה lese man לאמר. Das Zählen und Wägen sind nicht direkt mit Geld in Verbindung zu bringen. Die verschiedenen Produkte des Landes wurden von dem Zwingherrn teils gewogen, teils gezählt, um die darauf lastende Steuer zu bestimmen. Das blosse Zählen der Münzen und Wägen der Gold- und Silberbarren als Tribut würden das israelitische Nationalgefühl nicht stark genug verletzt haben, um hier in dieser Weise Erwähnung zu finden. Unter מגדלים sind nicht kriegerische Schutzbauten zu verstehen. Gemeint sind kleine Privattürme, wie sie die Reichen in Weinbergen errichteten; vgl. 5, 2. Auch diese Türme waren von der fremden Oberherrschaft gezählt worden, entweder ebenfalls wegen der Steuer oder, was wahrscheinlicher ist, weil sie nur in einer

gewissen Anzahl gestattet waren, damit ihrer nicht zu viele wären und sie in Kriegszeiten Schutz gewährten.

19. נועז könnte nur Partizip Niph. von יעז sein, und ein solches Verbum besitzt das Hebräische nicht. Es ist dafür לֹועֵז zu lesen und Ps. 114, 1 zu vergleichen. Mit diesem Verbum ist לעג, wie dies im zweiten Halbvers in Niph. gebraucht ist, stammverwandt.

20. Für יצען ist, da ein Verbum צען im A. T. sonst nicht vorkommt, vielleicht יִצְעֶה zu lesen. Dafür mag die Recepta unter dem Einfluss des Auslauts von שאנן verschrieben sein. צעה heisst sonst sich neigen, könnte hier aber von dem einzufallen drohenden Zelte gebraucht sein. Für יִסַּע lies יִסַּע oder יִנָּסֵעַ und vgl. zu Ri. 16, 3.

21. כי verbindet sich hier nicht mit אם, um zusammen mit diesem einen Gegensatz einzuleiten, sondern es hat jede der beiden Partikeln ihre selbständige Bedeutung. Letztere Partikel leitet einen Bedingungssatz ein, und erstere stellt das Ganze als Begründung des Vorhergehenden dar. Es gibt hier eigentlich zwei Bedingungssätze. Der erste Bedingungssatz besteht aus אם שם אדיר, dazu יהוה לנו den Nachsatz bildet, der zweite aus מקום נהרים יארים רחבי ידים, davor אם שם aus dem Vorherg. zu supplizieren ist, und dazu ist der ganze zweite Halbvers die Apodosis. צי steht im st. constr., und das es näher bestimmende אדיר ist wie im ersten Halbvers substantivisch zu fassen und heisst mächtiger Herrscher. V. b beschreibt einen Zustand, den JHVH hervorbringen kann, um seinem Volke dadurch zu helfen. Fasst man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: denn, wenn dort, das heisst, auf der feindlichen Seite, ein mächtiger König ist, so haben wir JHVH; wenn dort ein Land von Flüssen, von weiten und breiten Strömen, so kann sich die Sache derart gestalten, dass kein Ruderschiff sich darauf bewegen und keine Flotte des mächtigen Königs sie befahren kann. JHVH, der das Meer bedroht, dass es völlig trocken wird — vgl. Ps. 106, 9 und Nah. 1, 4 — vermag doch sicherlich irgendwelche Flüsse eines Landes soweit zu reduzieren, dass sie nicht mehr schiffbar sind. Dass einem an Flüssen reichen Lande mit deren Versiegung gedroht wird, ist in den Schriften der Propheten etwas Gewöhnliches; vgl. 19, 5 f. Jer. 50, 38. Ez. 30, 12. Sach. 10, 11. Das feindliche Land, von dem hier die Rede ist, ist das wasserreiche Babylon. Demnach rührt dieses Stück aus der Zeit des Exils her. Die

traditionelle Fassung dieser Stelle verdient kein Wort der Widerlegung.

23. Wegen des Suff. in תרנם spricht man viel besser חֹבְלַיִךְ für חֲבָלָיִךְ, da der Mast logischer Weise schwerlich in dieser Weise in Beziehung zum Tau gebracht werden kann. Der Satz heisst danach: Deine Schiffsmannschaft ist erschlafft. Wer hier angeredet wird, ist nicht ganz klar, aber wahrscheinlich das an Flüssen reiche Land, von dem V. 21 handelt. Diese Anrede beweist aber, dass unsere Fassung dort richtig ist. שלל ist Glosse zu עד. Die Glosse trifft zu, wie das auf עד bezügliche חלק zeigt. Denn, wie bereits in einem frühern Bande bemerkt, bezeichnet שלל die Beute, die von den Kriegern abgeliefert und vom Feldherrn unter das gesamte Volk verteilt wird, während die Beute, die jeder Krieger bei der Plünderung für sich behält, durch בז oder בזה ausgedrückt wird. Für חלק עד שלל hat man, angeblich dem פסחים בזזו בז entsprechend, יְחַלֵּק עִוֵּר שלל vorgeschlagen. Aber die auf den ersten Blick geistreich und zutreffend erscheinende Konjektur scheitert völlig an dem oben dargetanen Unterschied zwischen שלל und בז. Nach diesem Unterschied ist פסחים בזזו בז wegen der speziellen Bedeutung von בז ungemein vielsagend, während יחלק עור שלל kaum einen rechten Sinn haben würde. Denn von der durch בז bezeichneten Beute, die zu erhaschen die Krieger um die Wette laufen müssten, konnte der Lahme nur dann etwas bekommen, wenn sie in sehr reichem Masse vorhanden war; von der שלל genannten Beute dagegen, von der jeder im Volke einen Teil erhielt, selbst wenn er nicht in den Krieg mitgezogen war, bekam selbstredend auch der Blinde unter allen Umständen seinen gebührenden Teil. — Nach dem Gesagten hat der Ausdruck פסחים בזזו בז selbstredend mit 2 Sam. 5, 6 nichts zu tun (gegen Duhm).

XXXIV.

3. ישלכו ist = sie werden liegen bleiben, ohne begraben zu werden; sieh zu Gen. 21, 15. Duhm bemerkt zu dieser Stelle: es fällt schwer, sich in dies Uebermass von Menschenhass und Eigenliebe hineinzudenken. Aber das heisst, die Sache falsch darstellen. Denn das hier Gesagte bezieht sich auf Todfeinde, und seine Todfeinde liebt wohl auch Herr Duhm nicht, bei all seiner christlichen Liebe. Was aber Duhm Eigenliebe nennt, darin kann ein Unbefangener nur eine Kundgebung des Selbsterhaltungstriebs erblicken, der die von den Heiden bedrückten Juden zwang, zur Hoffnung

auf Rache ihre Zuflucht zu nehmen. Denn dieser Hoffnung verdankten es die armen Juden, dass sie ihren schweren Leiden nicht erlagen.

4. Das erste Glied, in dem man הָעֲמִּים für השמים zu lesen hat, ist zum Vorherg. zu ziehen. Von dem Himmel und seinem Heere ist erst im Folgenden die Rede. Unter dem Heere des Himmels sind aber hier nicht Sonne, Mond und Gestirne zu verstehen, sondern die Schutzengel der heidnischen Völker; vgl. zu 24, 21. נֶבֶלֶת bezeichnet in der Sprache der Mischna irgendeine Frucht, die unreif vom Baume fällt; sieh Berachoth 6, 3. Und das bezeichnet der Ausdruck auch hier.

5. Für כי רותה ist כִּרְוֺת zu lesen und der Satz als Zeitangabe zum Folgenden zu fassen. Aber auch für חרבי und חרמי liest man besser חרבו, respekt. חרמו. Wenn JHVHs Schwert an dem Schutzengel Edoms seinen Rachedurst gestillt hat, dann wird es über Edom selbst kommen. Dies ist die Ordnung im Verfahren JHVHs bei der Züchtigung eines Volkes. Denn später glaubte man, dass, wenn ein Volk auf Erden gestürzt werden soll, zuerst sein Schutzengel im Himmel gestürzt werden muss; vgl. Mekhilta zu Ex. 15, 1.

7. Streiche das beziehungslose עמם, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Das erste Glied wird dann allerdings etwas kurz, aber es geschieht auch sonst nicht selten, dass ein Versglied kürzer ausfällt. Bei der Vokalisierung von ורותה fasst die Massora חרב als Subjekt und ארצם als Objekt dazu, doch spricht man besser וְרָוְתָה und fasst ארצם als Subjekt des intransitiven Verbums.

8. Für das in diesen Zusammenhang unpassende לריב ist zu lesen לְרִיב = לִירִיב, st. constr. von יָרִיב + ל. Ueber יריב als Substantiv mit der Bedeutung „Gegner“ „Widersacher“ vgl. Ps. 35, 1 und sieh zu Gen. 21, 3.

10. Der nur hier vorkommende Pl. von נצח ist äusserst spät. Auch die Verbindung מדור לדור findet sich sonst nirgends.

11. Für ונטה ist, dem vorherg. ישכנו entsprechend, וְיִנְּטֶה zu lesen. Andere, welche die Recepta belassen, schalten יהוה hinter עליה ein. Allein das winzige Jod kann im Abschreiben leichter übersehen werden als ein ganzes Wort.

12. Streiche חריה, das eine Variante zu שריה ist. Ersteres, das für die späte Abfassungszeit unseres Stückes besser passt, ist letzterem vorzuziehen. ואין שם מלוכה יקראו ist = und es gibt daselbst nichts, das man ein Königtum nennen könnte. Andere verstehen

den Satz vom Ausrufen eines Königtums, was aber schwerlich hebräische Sprechweise ist. Ausserdem war Edom von jeher ein Königtum und brauchte daher zur Zeit nicht als solches ausgerufen zu werden.

13. חציר ist unmöglich richtig überliefert. Das Wort ist für ein anderes verschrieben, das sich nicht mehr ermitteln lässt.

14. Das erste Glied heisst eigentlich, und Wildkatzen werden mit den Schakalen konkurieren, d. i., sie werden ihnen den Platz streitig machen. Ueber diese Bedeutung von פגש sieh zu Pr. 22, 2. Im zweiten Gliede ist für יִקְרָא, dem ופגשו entsprechend, יִקְרַב zu lesen und dieses Verbum in demselben Sinne zu fassen. Denn קָרַב על פ׳ hat hier dieselbe Bedeutung wie die Wendung נכנס בתחומו של חברו in der Sprache der Mischna. Wegen dieser Bedeutung des Verbums ist für die Konstruktion das mehr feindliche על dem neutralen אל vorgezogen. לילית ist nach dem spätern Volksglauben ein Gespenst, das Kinder würgt. Nach den Rabbinen würgt dies Gespenst wenn es keine andern findet, auch seine eigenen Kinder; vgl. Midrasch rabba Num. Par. 16. Auf ein Gespenst passt jedoch weder הרגיעה noch מצאה לה מנוח. Darum wird unser Verfasser mit לילית nichts Schlimmeres gemeint haben als die Nachteule.

15. בקע heisst brüten. Ueber die Entstehung dieser Bedeutung sieh zu Ri. 15, 19. Was דגר heisst, lässt sich nicht sagen. An בצלה ist nichts zu ändern. Duhms בֵּצָה ist zu prosaisch. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist wegen des Ausdrucks אשה רעותה, der sich grammatisch in keiner Weise unterbringen lässt, absolut unhebräisch. Man hat daher das Anfangswort des folg. Verses hierher zu ziehen und dieses דָּרָשׁוּ zu sprechen. Dann bildet אשה רעותה דרשו einen vollständigen Satz für sich, und der heisst: sie suchen einander auf.

16. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist aber hier die Konjunktion von וקראו selbstredend zu streichen. Das Buch JHVHs ist der Pentateuch. Der Verfasser dachte dabei an Lev. 11, 13—19 und Deut. 14, 12—18, wo die unreinen Vögel aufgezählt werden. Die unreinen Tiere wurden verabscheut, darum dachte man sie sich als Bewohner des dem Fluche JHVHs verfallenen edomitischen Landes. Der Satz אשה רעותה לא פקדו ist eine Variante zum letzten Gliede des vorherg. Verses. Für הוא ist höchst wahrscheinlich יהוה zu lesen. Nachdem Jod wegen des Vorherg. ausgefallen, entstand aus dem Reste des Wortes sehr leicht die Recepta.

17. Im ersten Versglied bildet גורל das Prädikatsnomen, während das Objekt — es, nämlich das Land der Edomiter — aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist. Der Sinn ist also: er hat es ihnen als Los gegeben. Zu dieser Fassung zwingt להן, das sonst keinen Sinn hätte. Auch erhält man nur so einen vollkommenen Parallelismus.

XXXV.

1. Lies das Anfangswort mit andern יְשׁוּשׂוּ. Mem ist aus dem Folgenden verdoppelt. Aber auch im zweiten Halbvers ist וְתִשְׂמַח für ותפרח zu lesen und כחבצלת zum Folgenden zu ziehen. Die falsche Verbindung des letztern hat die Korruption des Verbums zur notwendigen Folge gehabt.

2. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach heisst hier der Anfangssatz: wie Krokus soll sie üppig aufspriessen. Wenn אף גילת ורנן richtig überliefert ist, muss man das diesem Ausdrucke vorhergende Wort וְתָגֵל sprechen, da bei dessen massoretischer Aussprache kein Grund vorhanden ist, warum ihm אף nachgestellt ist und nicht vorangeht; vgl. zu Gen. 3, 6. Denn mit גילת ורנן kann die Partikel nicht verbunden werden. Doch wahrscheinlich hat man statt אף גילת ורנן, das, wie gesagt, so verbunden kaum hebräisch ist, אֱל־גִּיל וּתְרַנֵּן zu lesen, bei welcher Lesung ותגל seine jetzige Aussprache behält. Zu der Verbindung אל גיל vgl. Hos. 9, 1 und Hi. 3, 22. Ueber die Beziehung von המה wird gestritten. Nach den einen bezieht sich dieses Pronomen auf die Wüste und Steppe, nach den anderen dagegen auf die Judäer. Tatsächlich aber bezieht sich das fragliche Fürwort auf keines dieser beiden, sondern auf die unmittelbar vorherg. Ausdrücke לבנון, כרמל und שרון. ראה heisst hier, wie öfter, sich erfreuen. יהוה dient bloss dazu, den Begriff des nomen regens zu steigern, und für אלהינו hat man אלהים zu lesen und dieses in demselben Sinne wie das vorherg. יהוה zu fassen. Während die Wüste und die Steppe die Pracht und Herrlichkeit erhalten werden, die der Libanon, der Karmel und der Saron jetzt besitzen, sollen die drei letztern unbeschreiblicher Pracht und Herlichkeit — hebräisch einer JHVH-Pracht und Gottesherrlichkeit — sich erfreuen. LXX, die, wie alle nach ihr, die Beziehung von המה verkannten, konjizierten dafür עַמִּי, was aber in den Zusammenhang durchaus nicht passt. Man verkannte hier die Beziehung schon sehr früh, weshalb man das unpassend scheinende אלהים in אלהינו änderte.

3. Dieser und der folgende Vers, die den Zusammenhang durchbrechen, sind ein späterer Einschub.

4. הוא bezieht sich nicht auf אלהים allein, sondern auf den Gesamtausdruck גמול אלהים. Schon die Massora hat diese Beziehung verkannt; daher ihre Vokalisierung des Schlusswortes als Verbum, während der Verfasser dasselbe וְיֶשְׁעֲכֶם sprach. Der Sinn des letzten Versgliedes ist danach: Gottes Vergeltung kommt, sie und euere Hilfe. Ueber בוא in Verbindung mit יֶשַׁע vgl. 62, 11. Eigentlich sollte es nach dem zu Gen. 13, 1 erörterten Sprachgesetz heissen הוא וְישעכם, doch ist hier die Wiederaufnahme des ersten Subjekts durch ein entsprechendes Fürwort unterlassen, weil הוא so kurz vorher vorkommt. Möglich ist aber auch, dass jenes Sprachgesetz keine Anwendung hat auf einen Fall, wo ein Fürwort das erste Subjekt bildet, wie hier.

5. אז an der Spitze stellt das hier Gesagte als Folge von V. 1 und 2 dar.

6. Für כָּאַיָּל ist כָּאַיִל zu sprechen und Ps. 114, 4. 6 zu vergleichen. Erstere Vokalisierung unseres Wortes ist geschmacklos. Denn der Dichter kann den Vergleich nur mit dem Haustier angestellt haben, das jedermann kennt und zu beobachten Gelegenheit hat, nicht mit dem Hirsch, den die meisten seiner Leser niemals springen sahen. Ueber alle Massen borniert ist die übliche Fassung, wonach unser erster Halbvers und V. 5 buchstäblich zu verstehen sind, als ob das Entstehen von Wasserquellen in der Wüste und das Aufblühen dieser von Gebrechen behaftete Menschen heilen könnte! Man hat hier übersehen, dass vom Stummen gesagt ist, er werde singen oder jubeln, nicht er werde r e d e n. Dieser Umstand gibt aber den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen. Der Blinde kann Naturschönheit nicht sehen, der Taube den Gesang der Vögel, das geheimnisvolle Flüstern der Bäume und das melodische Rauschen des Baches nicht hören. Aber fühlen können sie beide, was sie nicht sehen und hören. Der Blinde weiss durch das Gefühl, ob er in der Sahara oder in einer schönen Landschaft Italiens sich befindet. Der Taube ahnt den Gesang der Vögel und das Rauschen des Baches, die er nicht hören kann, und der Stumme kann einem seltenen freudigen Gefühle durch das Ausstossen gewisser ihm sonst nicht eigenen Laute Ausdruck geben. Dieses Fühlen und Ahnen, wo Gesicht und Gehör fehlen, ist hier poetisch ausgedrückt, indem gesagt wird, dass dem Blinden die Augen und dem Tauben die Ohren aufgetan werden. Oder „Blinde“ und

„Taube“ stehen hier für Menschen, die für Naturschönheit im allgemeinen keine Augen und für den Gesang der Vögel und dergleichen kein Ohr haben, das heisst, die keine Bewunderer solcher Dinge sind. Auch solchen prosaischen Menschen wird die ausserordentliche Schönheit der genannten Landschaften Bewunderung abzwingen. Und selbst der Krüppel und der Stumme werden Versuche machen, ihre überaus grosse Freude über die wunderbare Wandlung der Dinge unter Anstrengungen, die ihre Kräfte übersteigen, Ausdruck zu geben, jener durch einen Ansatz zum Springen, dieser durch das Ausstossen von Lauten, die Gesang und Jubel sein wollen.

7. Für רִבְצָהּ ist רִבְצָה zu sprechen und über dieses zu 11, 7 zu vergleichen. Nur wenn hier vom Werfen von Jungen die Rede ist, erklärt sich, der Gebrauch von תנים (Pl. von תַּן oder Sing. und Nebenform von תַּנִּין) als Femininum. Für das widersinnige לקנה וגמא ist zu lesen לְמִקְנֶה וְגָמָל. Bei dieser Lesart behält חציר seine gewöhnliche Bedeutung, denn der Sinn des Ganzen ist: in der Wüste, wo die Schakale ihre Jungen werfen, da gibt es Gras für Horn- und Schafvieh und Kamele.

8. Für das sonst nicht vorkommende מסלול ist מסלה zu lesen. Nur zu diesem passt לה, denn ein Substantiv von der Form von מסלול kann nicht als Femin. gedacht werden. Dagegen verschlägt bei der Lesart מסלה das Genus des ihm vorangehenden Verbums nicht viel; vgl. zu Gen. 13, 6. וְדרך ist zu streichen. Das Wort fehlt auch in einer beträchtlichen Anzahl Handschriften. Dasselbe ist entweder einfach dittographiert oder nach der Korruption im Vorherg. dazu gekommen, um für לה eine korrekte Beziehung zu schaffen, da דרך auch als Femin. gebraucht werden kann. Für והוא למו וגו׳ gibt es bis jetzt verschiedene Erklärungen, deren keine befriedigend ist. Auch Duhms לעמו für למו bessert die Sache nicht. Denn in diesem müsste sich das Suff. nur auf JHVH beziehen, was aber nicht gut angeht, da JHVH von V. 4 an nicht genannt ist. Aus demselben Grunde muss auch die Fassung abgewiesen werden, wonach הוא auf JHVH sich bezieht und והוא למו הלך דרך so viel ist wie: und er — JHVH — selbst ihnen den Weg zieht, abgesehen von andern Einwänden, die sich dagegen erheben. Am besten spricht man לְמוֹ und verbindet dieses gegen die Accente mit dem Folgenden. Waw in והוא ist dann begründend, und והוא למו הלך דרך bildet einen vollständigen Satz, dessen Sinn ist: er — der Weg — ist für Reisende bestimmt. Dies wäre, wie bereits gesagt, Be-

gründung des unmittelbar Vorhergehenden. Denn es lässt sich leicht denken, dass es den levitisch Unreinen verboten war, die öffentliche Fahrstrasse zu betreten. Letztere mussten Neben- und Seitenwege gehen, auf denen Reine nicht leicht mit ihnen in Berührung kamen. Im letzten Gliede ist ואוילים in וּגְאוּלִים zu ändern und darüber der Schluss von V. 9 zu vergleichen.

9. פריץ חיות gibt im Hebräischen gar keinen Sinn, denn der Ausdruck kann weder schlechtweg reissende Tiere noch das reissendste der Tiere bezeichnen. Man hat וּפָרִיץ zu sprechen und dieses mit dem Vorberg. zu verbinden. Der Anfangssatz heisst dann: es wird daselbst weder Löwen noch Räuber geben. פריץ heisst eigentlich Gewalttätiger, bezeichnet aber auch den Strassenräuber; vgl. besonders das zu 1 Sam. 25, 10 über Hithp. von פרץ Gesagte. חיות ist danach Subjekt zum folgenden Verbum, das ohne Dag. forte im Nun zu sprechen und so viel wie ist יַעֲלֶינָה = תעלינה; vgl. 1 Sam. 6, 12 ישרנה.

10. Wie im ersten Halbvers יגון ואנחה, so ist im zweiten ששון ושמחה Subjekt. Gleichwohl reicht ישיגו hin, da das Objekt leicht aus dem Zusammenhang entnommen werden kann. LXX übersetzt, wie wenn ישיגום stünde, doch nur weil hier im Griechischen das Objekt nicht ungenannt bleiben konnte.

XXXVI.

1. Die Zahl 14 finden die Erklärer in Widerspruch mit den übrigen Angaben über Hiskia. Man korrigiert daher diese Zahl in 24, 27 oder 29. Wellhausen, der an der Zahl 14 festhält, erklärt all die entgegengesetzten Zahlen für falsch. Die Schwierigkeit wird aber um vieles gemindert, wenn man die Zeitangabe hier auf עלה beschränkt und nicht auch auf ויתפשם bezieht. Tatsächlich konnten sämtliche feste Städte Judas nicht in einem einzigen Jahre eingenommen werden. Es gehörte wohl dazu ein Zeitraum von zehn Jahren. Die Zahl 14 scheint mir auch an 38, 5 eine Stütze zu haben; sieh zu jener Stelle. — ערי יהודה neben dem folgenden ירושלים schliesst Jerusalem aus; vgl. zu Gen. 3, 2.

2. Nach der Ausdrucksweise hier wurde Rabsake abgesandt, nicht um Jerusalem zu belagern, sondern um Hiskia durch Einschüchterung zur Uebergabe der Stadt zu bewegen, und das zahlreiche assyrische Heer sollte nur durch seinen Anblick die Rede Rabsakes kräftig stützen. Es scheint, dass der König von Assyrien zur Zeit aus irgendeinem Grunde nicht bereit war, Jerusalem zu

belagern. Für בְחֵיל hat man בְּחַיִל zu sprechen, da der st. constr. hier ungrammatisch ist.

3. Oben 22, 15 wird der hier ספר genannte Sebna durch אשר על הבית bezeichnet und ibid. V. 17 ff. dessen Entsetzung und Verbannung aus dem Lande, wie auch die Ausfüllung seiner Stelle durch Eljakim angekündigt. Hier wird letzterer wirklich als אשר על הבית bezeichnet, Sebna aber scheint in ein noch höheres Amt getreten zu sein. Denn der סֹפֵר war ein höherer Beamter als der אשר על הבית. Danach wird die Drohung mit der Verbannung an der genannten Stelle nicht ernst zu nehmen sein.

4. המלך הגדול heisst nicht der grosse König, sondern der Grosskönig; vgl. griechisch βασιλεὺς μέγας als Bezeichnung des Königs von Persien. Der hebräische Ausdruck ist so viel wie מלך מלכים; vgl. Ez. 26, 7 und sieh zu Jos. 1, 4.

5. Statt אמרתי ist nach 2 K. 18, 20 אמרתָּ zu lesen, das viele Handschriften auch hier bieten. דבר ist durch שפתים näher bestimmt, weil das Nomen ohne diese Bestimmung auch „Sache" heissen könnte, welche Bedeutung aber hier nicht beabsichtigt ist. עצה ist dem Zusammenhang nach hier so viel wie Strategie. Das Ganze ist = du denkst wohl, ein blosses Wort bedeute für dich Strategie und Kriegsmacht, das heisst, es koste dir nur ein Wort und du erhältst die nötige Strategie und Kriegsmacht für den Krieg. Gemeint ist, wie V. 6 zeigt, Hiskias Vertrauen auf die Hilfe Aegyptens. Für עתה liest man besser ועתה, da für ersteres die hier erforderliche Bedeutung „quae cum ita sint" nicht feststeht.

6. An der Spitze der Antwort auf die Frage על מי בטחת ist הנה = wir wollen sagen, wollen annehmen. Ueber diese Bedeutung der Partikel vgl. zu Ex. 3, 13 und sieh besonders zu Ez. 31, 3. Die Parallelstelle bietet noch עתה vor הנה, doch ist der Text hier besser. קנה רצוץ kann in diesem Zusammenhang nicht heissen ein zerbrochenes Rohr, denn ein solches sich zur Stütze zu nehmen, wird keinem vernünftigen Menschen einfallen. Gemeint ist ein Rohr, das oben an der Stelle, wo man es in die Hand nimmt, um sich darauf zu stützen, nicht abgeschnitten, sondern abgebrochen ist, sodass der Bruch Splitter zurückgelassen hat. Diese Splitter sind für die Hand gefährlich.

7. Für תאמר ist nach 2 K. 18, 22 תאמרון, auf die drei Gesandten bezüglich, zu lesen, nicht nur wegen des folg. בטחנו, sondern auch weil von Hiskia selbst im zweiten Halbvers in der dritten Person gesprochen wird. In der allerdings historisch nicht fest-

stehenden Reform Hiskias, welche den JHVH-Kultus auf den einen Tempel zu Jerusalem beschränkte, sieht der Assyrer von seinem heidnischen Standpunkt eine Beleidigung JHVHs, die seine Ungnade gegen den Reformator hervorrufen müsse. Ueber das Fehlen jeder Einleitung für diese Erwiderung auf das in V. a antizipierte Argument der judäischen Gesandten vgl. Lev. 25, 20. 21 und Deut. 18, 21. 22.

8. Hier ist der Text im ersten Halbverse trotz des Zeugnisses aller alten Versionen verderbt. Denn der Ausdruck אחר עבדי אדני im folgenden Verse zeigt deutlich, dass Hiskia in dieser Rede zu einer Wette mit Rabsake selbst, nicht mit seinem Gebieter herausgefordert wird. Unser Text lautete ursprünglich התערב נא אִתִּי אדני המלך אֲשֶׁר אתנה, und das heisst: gehe doch eine Wette mit mir ein, mein königlicher Herr, dass ich dir gebe usw. Die Anrede „mein königlicher Herr“ ist ironisch gemeint. Im zweiten Halbvers will לך verstanden sein. Das Wörtchen ist nämlich nicht mit לתת *), sondern im besitzanzeigenden Sinne mit רכבים zu verbinden. Mit dieser näheren Bestimmung von רכבים will gesagt sein, dass die Reiter nicht fremde Mietlinge, sondern aus dem Volke Hiskias sein müssen; sieh die folgende Bemerkung.

9. Streiche פחת, das durch Dittographie aus dem Vorherg. oder Folgenden entstanden ist. Den Ausdruck תשיב את פני וגו׳ verstehen alle Erklärer von dem Zurückschlagen eines feindlichen Angriffs, was aber grundfalsch ist. Denn ein einzelnes Wort kann mehrere Bedeutungen haben, aber eine Phrase, eine stehende Verbindung nicht. Und so hat auch die Redensart השיב פני פ׳ nur eine einzige Bedeutung, und die ist: einem etwas abschlagen, ihn damit abweisen; vgl. 1 K. 2, 16. 17. 20. Ps. 132, 10. 2 Chr. 6, 42. Und diese Bedeutung muss der fragliche Ausdruck auch hier haben. Mit אחר עבדי אדני הקטנים meint Rabsake bescheidener Weise sich selbst. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wie kannst du, wenn du die Wette, die ich, einer der geringsten Knechte meines Herrn, dir anbiete, ausschlagen musst, weil du keine Reiter besitzest, dich zugleich auf Rosse von Aegypten verlassen? Was werden dir Rosse ohne Reiter nützen? Danach waren von Aegypten nur Streitwagen

*) Die Verbindung von לך mit לתת wäre unhebräisch, weil nach hebräischer Denkweise niemand sich selbst etwas geben kann. Die Fälle Deut. 1, 18. Jos. 18, 4. Ri. 20, 7 und 2 Sam. 16, 20 beweisen nichts dagegen, vgl. zur erstgenannten Stelle, und Ex. 7, 9 ist לכם mit מופת zu verbinden und תנו לכם מופת so viel wie: verrichtet ein Wunder, das für euch sprechen mag.

und Rosse zu erwarten, aber keine Reiter und Streiter. Obige Fassung stellt zwischen diesem und dem vorherg. Verse einen logischen Zusammenhang her, der sonst fehlt, und nur sonach erhält die Herausforderung zur Wette Sinn und Bedeutung.

10. ועתה, das auch hier besser ist als das blosse עתה der Parallelstelle, heisst „ferner" und leitet ein weiteres Argument ein. השחית heisst hier nicht zerstören oder verheeren, sondern ist in der Kriegssprache terminus techn., dessen genauer Sinn sich nicht mehr ermitteln lässt; vgl. 1 Sam. 13, 17 und 14, 15 משחית als Bezeichnung einer gewissen speziellen Heeresabteilung. In diesem Sinne scheint der Ausdruck der spätern Sprache anzugehören. Die Berufung Rabsakes auf JHVH ist nicht ernst zu nehmen. Am wenigsten darf daraus geschlossen werden, dass dem assyrischen Feldherrn oder seinem Gebieter die Prophezeiungen Jesaias bekannt waren, in denen von der Berufung Assurs durch JHVH zur Züchtigung Judas die Rede ist. Denn nachdem es dem Assyrer bereits gelungen war, alle anderen festen Plätze Judas einzunehmen — vgl. V. 1 — konnte er wohl daraus schliessen, dass der Gott des Landes ihm dasselbe preisgegeben; vgl. die Bemerkung zu 1 Sam. 24, 4 (aus Versehen zu 24, 5 gegeben).

11. ארמית verstehen die Erklärer in seinem gewöhnlichen Sinne, und um es plausibel zu machen, dass die Gesandten Hiskias selber Aramäisch verstanden und dessen Kenntnis auch bei Rabsake voraussetzen konnten, sagt man, dass das Aramäische zur Zeit die Sprache der Diplomatie war, etwa wie in moderner Zeit das Französische. Dies ist jedoch nur aus der Luft gegriffen. Zudem folgt aus der Versicherung כי שמעים אנחנו, dass die Kenntnis des Aramäischen bei den drei judäischen Diplomaten nicht vorausgesetzt werden konnte, weil es sonst einer solchen Versicherung nicht bedurft hätte. Tatsächlich bezeichnet ארמי in der Sprache der Mischna jeden nichtjüdischen Semiten. Danach kann ארמית Bezeichnung irgendeiner Schwestersprache des Hebräischen sein. Hier ist natürlich das Assyrische, die Sprache Rabsakes, gemeint. Dass unsere Erzählung für diese Bedeutung von ארמית spät genug ist, beweist der Gebrauch von יהודית im Sinne von „Hebräisch". Uebrigens folgt aus hier keineswegs, dass der assyrische Feldherr des Hebräischen mächtig war, da er auch durch einen Dolmetscher gesprochen haben mag; vgl. Gen. 42, 23. Im Falle Josephs wird dieser Umstand nachträglich erwähnt, weil er Folgen hatte, hier aber nicht, weil er von keinem Belang war.

12. Hier hat man nicht genugsam beachtet, dass שלח im ersten Halbvers mit אל, im zweiten dagegen, wo man dieses Verbum zu supplizieren hat, mit על konstruiert ist. Dieser Wechsel der Präposition hat seinen Grund, denn der Sinn des Ganzen ist der: hat mich mein Gebieter etwa zu deinem Herrn und dir geschickt, um mit euch diplomatisch zu unterhandeln, und nicht vielmehr gegen dieses Volk? Rabsake droht also eigentlich mit sofortiger Belagerung der Stadt.

13. ויעמד ist = und er verharrte. Rabsake verharrte beim Hebräischsprechen und kümmerte sich nicht um die Gesandten Hiskias, die ihn baten, sich des Assyrischen zu bedienen. Ueber diese Bedeutung des Verbums und über seinen absoluten Gebrauch sieh zu Deut. 25, 8.

16. Für ברכה ist die Bedeutung „Bund“ ad hoc erfunden. עשה פ׳ בְּרָכָה findet sich im A. T. sonst nirgends; dagegen steht die Wendung עשה פ׳ בְּרֵכָה durch Neh. 3, 16 fest. Wenn man nun erwägt, dass Rabsake mit seinem zahlreichen Heere nach V. 2 an dem obern Teich sich befindet, sieht man leicht, dass das fragliche Substantiv בְּרֵכָה zu sprechen ist. Der Satz heisst danach wörtlich: schafft euch bei mir, d. i., da, wo ich jetzt bin, einen Teich. Gemeint ist: übergebt die Stadt, damit euch dieser Teich zugänglich wird, an den ihr, wenn es zur Belagerung kommen sollte, nicht werdet gelangen können. Dass das Wasser in den Quellen und Zisternen innerhalb der Mauern Jerusalems für den Bedarf der Stadt nicht ausreichte, ersieht man aus לשתות את מימי רגליהם in V. 12. Jerusalem war also mit Bezug auf Wasser zum grossen Teil auf den Teich ausserhalb der Stadt angewiesen; vgl. zu 22, 9.

17. Die Worte ארץ לחם וכרמים sind eine Glosse zu ארץ דגן ותירוש. Diese Glosse hat hier den Ausdruck ארץ זית יצהר ודבש, den der Paralleltext hat, verdrängt.

18. פן יסית אתכם וגו׳, von dem unausgedrückten Begriffe des Warnens abhängig, ist wohl gut hebräisch, aber zu poetisch für unsere schlichte Erzählung. Darum hat man nach 2 K. 18, 32 פן in כי zu ändern. Dagegen ist es durchaus unnötig nach jener Stelle ואל תשמעו אל חזקיהו vor כי einzuschalten. Der zweite Halbvers bildet die Erwiderung auf das antizipierte Argument Hiskias; sieh die Schlussbemerkung zu V. 7.

19. Hier muss zwischen den beiden Halbversen etwas ausgefallen sein, worin von den Göttern Samariens die Rede war.

XXXVII.

2. זקני הכהנים ist so viel wie ein Priesterausschuss; sieh die Ausführung zu Gen. 24, 2.

3. תוכחה bedeutet hier nicht Züchtigung, sondern Ueberzeugung durch Beweise; vgl. zu V. 4. Das Nomen bildet mit ונאצה ein ἓν διὰ δυοῖν, und der Gesamtausdruck ist = schmähliche Ueberzeugung. Gemeint ist die Art, wie der Assyrer den Hiskia von seiner Ohnmacht und von der Eitelkeit seiner Hoffnung auf JHVH zu überzeugen gesucht hatte. Unter משבר verstehen die Erklärer den Muttermund, aber danach ist hier im Bilde nicht gesagt, wer gebären soll. Diese Schwierigkeit könnte man wohl beseitigen, wenn man nach LXX und den von ihr abhängigen Versionen in den Satz ליולדה einschaltete. Aber dann bliebe immer noch der Pl. בנים unerklärlich, da die ילדה gewöhnlich nur ein einziges Kind auf einmal gebiert, weshalb auch in einem solchen Bilde sonst nur von einem einzigen Kinde die Rede ist; vgl. 66, 7. Mir scheint, dass משבר das letzte Stadium der Geburtswehen bezeichnet und dass bei בנים das Geschlecht in Betracht kommt, während כח nicht die Kraft, sondern die Anlage ausdrückt. Ueber letzteres liesse sich Dan. 1, 4 vergleichen, nur dass dort von geistiger und hier von physischer Anlage die Rede ist. Danach wäre hier der Sinn der: Männer sind gekommen in die Lage eines Weibes in den letzten Geburtswehen und sind doch nicht angetan zu gebären. Ueber das Bild in dieser Fassung vgl. Jer. 30, 6 und sieh zu Hos. 13, 13.

4. והוכיח ist Perf. consec. und als solches Fortsetzung zu ישמע mit dem es das Subjekt teilt. Ersteres Verbum heisst auch nicht ahnden oder entscheiden, sondern hat die spätere Bedeutung „überzeugen“, „beweisen“; vgl. zu תוכחה in V. 3. In בדברים ist die Präposition instrumental und das Nomen im Sinne von „Worte“, nicht „Dinge“, zu verstehen. Der Sinn dieses Satzgefüges ist danach also: vielleicht merkt JHVH . . . und beweist durch eine Erwiderung, dass er gemerkt hat. Hiskia verlangt demnach von JHVH eine Auslassung wie die V. 22—29. Nach der traditionellen Fassung verträgt sich אשר שמע nicht mit dem vorhergehenden אולי ישמע.

7. Der Anfangssatz heisst nicht „ich will ihm einen Geist eingeben“, wie man zu übersetzen pflegt, denn danach müsste בלבו statt בו stehen. Ausserdem ist der Abzug des Assyrers im Folgenden nicht als eine direkte Eingebung JHVHs dargeslellt. Der Ausdruck

heisst, ich werde einen Geist gegen ihn setzen; vgl. Lev. 26, 17 und Ez. 14, 8 und sonst die Wendung נתן פנין בפ׳. Gemeint ist die Aufreizung Thirhakas zum Kriege gegen den König von Assyrien; sieh V. 9.

13. Für לעיר stand ursprünglich der Name irgendeiner Landschaft, und dahinter war ומלך wiederholt. הנה und עוה scheinen ebenfalls Namen von Landschaften zu sein. Die Massora aber fasst sie offenbar als Verba.

14. Für ספרים ist, dem Suff. Sing. in ויקראהו entsprechend, הַסֵּפֶר zu lesen. Die Pluralendung ist durch Dittographie entstanden. Was im zweiten Halbvers erzählt wird, ist höchst charakteristisch. Das zusammengefaltete oder zusammengerollte Schriftstück wurde im Tempel für die Einsicht JHVHs ausgebreitet niedergelegt, wie man umgekehrt einen Gegenstand, der JHVH in seinem Heiligtum nicht in die Augen springen soll, stark umhüllte; sieh zu 1 Sam. 21, 10.

17. עֵינֶךָ ausser der Pause ist für den Pl. gemeint. In der Parallelstelle steht auch dafür עיניך.

18. Streiche am Schlusse ואת ארצם, das aus 2 K. 19, 17 hier eingedrungen ist. Dort hat der Ausdruck einen Sinn, hier aber nicht.

20. Im zweiten Halbvers ist entweder לבדך zu streichen oder nach 2 K. 19, 19 אלהים hinter יהוה einzuschalten. Ersteres Verfahren scheint mir den Vorzug zu verdienen.

21. Für אלי ist entschieden אליו zu lesen und das darauf folgende אל nicht mit התפללת zu verbinden, sondern mit אמר. Der zweite Halbvers heisst danach: also spricht JHVH, der Gott Israels, zu dem du gebetet hast, von Sanherib, König von Assyrien.

23. Ueber הרימותה קול sieh zu Gen. 39, 15. מרום bezeichnet, wie öfter, den Himmel und steht im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Der JHVH gegenüber prahlende Assyrer prahlte laut, um von ihm gehört zu werden, und er erhob dabei die Augen gen Himmel, um zu zeigen, wem seine herausfordernde Prahlerei galt.

24. Für עבדיך hat die Parallelstelle מלאכיך, doch ist der Text hier besser und zwar aus demselben Grunde, aus dem hier nicht יהוה, sondern אדני steht, obgleich dieses in einer Anrede an einen Nichtisraeliten sehr befremdend ist, nämlich zum Zwecke des Kontrasts zwischen „Herr“ und „Knechte.“ Für ברב רכבי ist zu lesen כלבבך כי. Wäre ersteres richtig, müsste es nach und nicht vor אני

stehen. Mit כי אני וגו׳ begründet der Assyrer für sich seine freche Herausforderung JHVHs. Für מבחר hat man, dem קומת in der Parallele entsprechend, mit Umsetzung der letzten zwei Buchstaben מֶרְחַב zu lesen. מרחב ברושיו ist = seine weit ausgebreiteten Zypressen. Der Rest des Verses ist total verderbt. Denn für ואבוא müsste man, wenn hier vom Erklimmen einer Höhe die Rede wäre, וַאַעַל oder וָאֶעֱלֶה erwarten. Auch ist die Verbindung מרום קצו eine unmögliche, weil קץ etwas bezeichnet, das keine Ausdehnung hat; sieh zu Gen. 4,3. Endlich ist auch die Verbindung יער כרמלו unlogisch, da יער und כרמל nach 32, 15 und mehrern andern Stellen offenbar Gegensätze sind. Der Text las hier ursprünglich וָאָבוּס מְלוֹא קֵיצוֹ בְּצִיר כרמלו = und ich zertrat seine gesamte Obsternte, die Weinernte seines besten Bodens. Danach schliesst sich dieses Bild besser an das vorherg. an. Ueber מלוא קיצו vgl. zu 31, 4. Aus מלוא konnte leicht das מלון der Parallelstelle entstehen, nicht aber aus מרום. Was die Aussprache der in dieser Rede des Assyrers von nun an vorkommenden Verba betrifft, so sind hier וְאכרת, וְאבוס, und V. 25 וְאחריב von der Massora richtig vokalisiert, weil sie reine Imperfekta sind und nicht einmalige, sondern habituelle Handlungen ausdrücken.

25. Auch hier liegt der Text im ersten Versglied im Argen. Denn קור kommt im Sinne von Graben sonst nirgends vor. Und selbst wenn das Verbum diese Bedeutung hätte, wäre ein Gedanke wie „ich grub und trank Wasser" an sich und besonders im Vergleich zu der vorherg. und folgenden Prahlerei nichtssagend. Endlich passt auch ein solcher Gedanke für den Parallelismus nicht. Denn, wie im folgenden Gliede, muss auch hier nicht von der Beschaffung des Wassers, sondern von dessen Erschöpfung durch den Assyrer die Rede sein. In der Parallelstelle ist der Text nicht besser. Aber dort steht nach מים noch זרים, und dieses führt auf das Richtige. Denn statt אני קרתי ושתיתי מים זרים las der Text ursprünglich אני קָרַבְתִּי וְנִשְּׁתוּ מים מִנְּהָרִים = wo ich hintrat, da schwand das Wasser aus den Flüssen. Ueber וְאחריב sieh die Schlussbemerkung zu V. 24.

26. Aus הלא שמעת, das die Erklärer als rhetorische Frage fassen, ziehen sie den Schluss, dass der Verfasser bei dem König von Assyrien eine Vertrautheit mit der alttestamentlichen Theologie voraussetzt. Ja, man geht sogar noch weiter und erblickt hier die Voraussetzung, dass Sanherib Jes. 22, 11 gelesen hat. Allein eine solche Borniertheit ist vielleicht bei einem Theologen möglich, bei einem Propheten oder Dichter aber nimmer. הלא שמעת ist

keinerlei Frage. Der Ausdruck heisst einfach: so höre denn; vgl. zu Gen. 27, 36. Ueber ל in למרחוק sieh zu Deut. 4, 32. Die Verba עשׂה und יצר sind hier beide im Sinne von „planen" zu verstehen; sieh zu 22, 11. Für ותהי ist mit allen Neuern וַתְּהִי zu lesen, doch hat man dieses als zweite Pers. masc. zu fassen und auf den angeredeten Assyrer zu beziehen. Aber damit allein ist die Sache in diesem Satze noch nicht abgetan; man hat auch für להשאות zu lesen לְהַשְׁווֹת, was die Parallelstelle auch wirklich bietet, nur dass die Massora fälschlich לַהְשׁוֹת daraus gemacht hat. Das fragliche Wort ist Inf. Hiph. von שׁוה. Das von Kal dieses Verbums abgeleitete Adjektiv שָׁוֶה = wert, eigentlich gleichkommend, wird in der Mischna mit dem Acc. des Wertes oder Aequivalents konstruiert; vgl. z. B. Baba kamma 3, 9. 4, 1. Danach kann Hiph. unseres Verbums mit doppeltem Acc. konstruiert werden, dem Objektacc. und dem Acc. der Sache, der das Objekt durch die Handlung gleichkommt. Demgemäss ist der Sinn des Satzes der: und so warst du imstande, feste Städte Trümmerhaufen gleichzumachen. Nach dem massoretischen Texte und der üblichen Fassung dagegen ist die Konstr. von Hiph. von שאה mit doppeltem Acc. unerklärlich. Auch die übliche Fassung von ותהי ist falsch, weil danach JHVH hier mit keiner Silbe andeutet, dass dem Assyrer die vielen Eroberungen nur deshalb gelungen sind, weil er eigentlich nur sein Werkzeug war, ein Punkt, der in dieser Rüge nicht unberührt bleiben darf. Ueber היה mit ל c. Inf. zur Bezeichnung dessen, wofür das Subjekt die Qualifikation hat, vgl. zu Ex. 40, 15. עתה bezeichnet hier nicht den Augenblick des Sprechens, sondern eine im Vergleich zu ימי קדם jüngere Zeit. Der Ausdruck ist so viel wie später.

27. Für ושדמה ist nach dem Paralleltexte 2 K. 19, 26 ושְׂרֵפָה zu lesen. Ueber den Schluss sieh die folgende Bemerkung.

28. Die letzten zwei Worte in V. 27 sind nach dem Vorgang Wellhausens in לְפָנַי קוּמְךָ zu ändern und hierher zu ziehen. לפני entspricht dann dem folgenden ידעתי. Der zweite Halbvers ist ein späterer Zusatz. Er liegt uns aber nicht in seiner Ursprünglichkeit vor, denn er lautete ursprünglich ואתה התרגזת אלי. Der Zweck dieses Zusatzes ist die Ueberleitung zum Folgenden, die aber nach V. 23 nicht nötig ist.

29. שאנן kann höchstens bezeichnen den Uebermut, der aus der Sicherheit der Position entsteht; vgl. Ps. 123, 4. Doch dazu passt עלה באזני nicht, denn dieses setzt etwas Lautes als Subjekt

voraus. Darum liest man für ושאננך wohl besser וְשַׁאֲוֹנְךָ, wie bereits andere vermutet haben. „Auf demselben Wege, auf dem man gekommen, zurücken“ ist sichtlich ein Idiotismus und heisst: von dem Orte, wo man sich zur Zeit befindet, direkt heimkehren, ohne einen Abstecher zu machen, der für die Heimkehr das Einschlagen eines anderen Weges nötig machen würde. Gemeint ist hier, dass der König von Assyrien mit seinem Heere von seinem jetzigen Aufenthaltsort direkt nach seinem Lande zurückkehren soll, ohne zuerst gegen Jerusalem zu ziehen; vgl. V. 8 und 33.

30. Mit dem vorherg. Verse ist das Gedicht zu Ende, und hier wendet sich die Rede wieder an Hiskia. השנה ist kraft des Artikels soviel wie: dieses Jahr; vgl. היום heute, הלילה diese Nacht und הפעם dies Mal. Im zweiten Halbvers sind sämtliche Imperative, dem אכול im ersten entsprechend, in Inf. absol. zu ändern. Beim letzten Imperativ hat sich im Kethib das Ursprüngliche noch erhalten. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von Waw. Diese Inf. absol. sind aber selbstredend im Sinne des Imperativs zu fassen.

35. Für על steht 2 K. 19, 34 אל. Dies legt die Vermutung nahe, dass וגנותי אל entstanden ist aus ursprünglichem וְהֵנוֹתִי אֶת. Letzteres würde zu der Art und Weise, wie man für jetzt den Assyrer ohne Schwertstreich los wurde, ungleich besser passen. Von גנן kommt übrigens das Perf. sonst nicht vor, und das Imperf. lautet stets יָגֵן, das nur Hiph., nicht Kal sein kann (gegen Barth).

37. וישב בנינוה ist so viel wie: und er unternahm keinen Kriegszug mehr. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Ri. 8, 29.

XXXVIII.

1. ולא תחיה heisst: und du wirst nicht genesen. Zur Ausdrucksweise vgl. Jos. 5, 8.

2. Die Wand hat weder mit dem Tempel noch mit dem Verlangen Hiskias, mit seinem Gotte allein zu sein (Duhm) etwas zu tun. Der König wandte sich um mit dem Gesicht zur Wand, einfach weil er sich vor dem Propheten zu weinen schämte.

3. Ueber אנה sieh zu Gen. 50, 17 und Ex, 32, 31. An dieser Stelle ist die Partikel an ihrem Platze, aber ihr Gebrauch zeigt, dass unsere Erzählung sehr spät ist; vgl. zu V. 7.

5. Diese Erzählung von dem Erkranken Hiskias ist für das A. T. etwas Ungewöhnliches. Denn eine Krankheit, namentlich eine solche, die nicht den Tod herbeiführt, ist selbst im Falle

eines Königs etwas rein Persönliches, und man sollte ebenso wenig einen Bericht darüber erwarten, wie über irgendeine Begebenheit im Privatleben eines Königs. Dazu kommt aber noch hier das Seltsame der genauen Angabe der Zeit, die Hiskia noch zu leben haben soll. Denn es ist für den Menschen ein grosser Segen, dass er nicht weiss, wann er sterben wird. In der Tat, so gross ist der Segen dieser Unwissenheit, dass Hiskia als vernünftiger Mann es hätte vorziehen müssen, sofort zu sterben, als für eine bestimmt angegebene Zeitlang ein Leben zu fristen, dessen er sich als eines beständigen Ganges zum Grabe bewusst sein würde. Bei dieser Betrachtung legt die Zugabe von genau fünfzehn Jahren die Vermutung nahe, dass uns hier nicht ein historischer Bericht vorliegt, sondern nur eine religiös gefärbte konkrete Darstellung einer subjektiven Auffassung von Begebenheiten. Ursprünglich mag es sich nicht um Krankheit und Genesung Hiskias gehandelt haben, sondern um eine andere Art Lebensgefahr für ihn und seine Errettung davon. Bei der Invasion des Assyrers in Juda, die nach 36, 1 im vierzehnten Jahre der Regierung Hiskias stattfand, lief dieser, wenn Jerusalem dazumal belagert und eingenommen wurde, Gefahr, seinen Abfall von Assur mit dem Leben zu büssen. Diese Gefahr wendete JHVH gnädiglich ab und liess Hiskia in seinem neunundzwanzigsten Regierungsjahr — vgl. 2 K. 18, 2 — also genau fünfzehn Jahre später, eines natürlichen Todes sterben. Aus dieser Lebensgefahr und der Befreiung davon mag unser Erzähler Krankheit und Genesung gemacht haben, vielleicht lediglich um die Einschaltung des Liedes V. 10—20 plausibel zu machen. Der Verfasser des Buches der Könige musste aus einleuchtendem Grunde bei dieser Darstellung der Sache bleiben, obgleich er dies Gedicht nicht bringt.

6. Ueber ואת העיר im Anschluss an das Suff. von אצילך sieh die Bemerkung zu Gen. 6, 18.

7. Der Gebrauch von אשר statt כי zur Einleitung des von אות abhängigen Satzes ist sehr spät. Später wurde אשר immer mehr im Sinne von כי gebraucht, bis letzteres in der Sprache der Mischna ganz verschwand. Denn in der Mischna steht für כי ohne Ausnahme שֶׁ = אשר.

8. Hinter ירדה ist השמש als Subjekt einzuschalten, während das folgende בשמש gestrichen werden muss. Im zweiten Halbvers ist במעלות für במעלת zu lesen und über die so entstehende Ausdrucksweise Deut. 1, 46 zu vergleichen.

9. Für מכתב lesen die Neuern alle מכתם, was entschieden besser ist; vgl. die Ueberschriften von Ps. 16 und 56—60. Die Ethymologie und eigentliche Bedeutung dieses Nomens sind aber dunkel.

10. Dies lautet nicht wie der Anfang eines Liedes. Der Anfang muss, weil er für die Gelegenheit nicht passte, weggelassen worden sein. Auf אני liegt Nachdruck, denn ihm ist V. 17 ואתה entgegengesetzt. Mit בדמי ist hier rein nichts anzufangen. Man könnte dafür בחצי lesen und בחצי ימי im Sinne von „bei meinen unvollständigen Tagen" fassen; vgl. zu Ex. 24, 6. Wahrscheinlicher aber ist בְּיָמַי für בדמי ימי zu lesen, da דמי sehr leicht durch Dittographie entstehen konnte. בימי wäre = mitten in den mir zukommenden Tagen, das heisst, in dem Alter, in dem einem gewöhnlich ein längeres Leben noch in Aussicht steht. Für פקדתי aber ist unbedingt קֻפַּדְתִּי zu lesen und V. 12 zu vergleichen. קֻפַּד heisst eigentlich zusammengezogen werden; vgl. ܩܦܕ Ethp. dann verkürzt werden. שנותי steht im Acc. der nähern Beziehung.

11. יה יה ist für etwas anderes verschrieben oder verlesen, das sich nicht mehr ermitteln lässt.

12. Für ונגלה ist entschieden zu lesen וְנָגֹל = ist zusammengerollt worden. Die Recepta pflegt man wiederzugeben „ist weggeführt worden", aber das kann Niph. von גלה nicht heissen; das müsste durch Kal oder Hoph. ausgedrückt sein. Für רעי ist wohl mit andern רֹעִים zu lesen und כָּאֹרֵג für כארג zu sprechen. אֹרֵג heisst Gewebe. Ueber קפדתי sieh zu V. 10. Als Parallele zu תבצעני kann תשלימני nur heissen du wirst mir den Garaus machen (gegen Duhm).

13. Für שויתי ist mit andern שִׁוַּעְתִּי zu lesen und darüber Targum zu vergleichen. Unmittelbar hinter בקר ist etwas ausgefallen, und der zweite Halbvers ist hier irrtümlich aus V. 12 wiederholt.

14. עגור findet sich, ebenfalls in Verbindung mit סוס oder סיס, nur noch Jer. 8, 7, wo es aber wahrscheinlich von hier aus eingedrungen ist. Das Wort, wie es hier ohne Waw vorkommt, scheint ein auf das vorherg. Nomen bezügliches Partizip pass. zu sein. Seine Etymologie und Bedeutung sind unsicher. Im Arabischen heisst أُجِرَ seine Kinder im zarten Alter durch den Tod verlieren, und die einheimischen Sprachgelehrten sind der Ansicht, dass dieser Bedeutung der dem Verbum anhaftende Begriff des Lohnens zu Grunde liegt, weil man glaubte, Allah entschädige Eltern im Himmel für den Verlust ihrer kleinen Kinder. Diese Erklärung,

die weit hergeholt scheint, braucht jedoch nicht richtig zu sein. Vielmehr mag اجر in der genannten Bedeutung mit dem gleichlautenden Verbum, das mieten und lohnen heisst, nichts zu tun haben, sondern ein ganz anderer Stamm sein, von dem עגר im Hebräischen nur dialektisch verschieden ist. Danach wäre עגור mit Bezug auf Vögel so viel wie שַׁכּוּל mit Bezug auf wilde Vierfüssler und hiesse wie dieses der Jungen beraubt. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch das folg. אצפצף; denn צִפְצֵף, vom Vogel gebraucht, scheint nicht das Zwitschern schlechtweg zu bezeichnen, sondern speziell das jämmerliche Piepen eines Vogels beim Ausheben seines Nestes; vgl. 10, 14. — דלו ist für כָּלוּ verschrieben. Ueber כלה in Verbindung mit עינים sieh besonders Ps. 119, 82. Die letzten drei Worte sind undeutbar.

15. Für ואמר לי lesen manche der Neuern וְאֹמַר לוֹ. Dies ist allerdings etwas besser, aber nicht befriedigend. Der Sinn des Ganzen bleibt auch bei dieser Lesart dunkel. Denn „was soll ich ihm sagen?" klingt doch nach dem, was der Dichter bis jetzt gesagt, und namentlich bei der Fortsetzung der Klage im Folgenden, zu seltsam. Im zweiten Halbvers ist אדדה כל שנותי zu ändern in נָדְדָה כָל־שְׁנָתִי = mein Schlaf ist ganz dahin; vgl. Gen. 31, 40. Esther 6, 1 und sieh K. zu Ps. 127, 2.

16. Auch hier ist alles bis בהן heillos verderbt. Für חיי ist חַיֵּה, Imperat. Piel, zu lesen und zu dessen Verbindung mit רוח Gen. 45, 27 zu vergleichen. Auch ותחלימני hat man in וְהַחֲלִימֵנִי zu ändern.

17. Der erste Halbvers, der in LXX fehlt, ist unübersetzbar. Im zweiten ist ואתה, wie bereits oben gesagt, dem אני in V. 10 entgegengesetzt. Der Sinn ist; so lautete meine Klage, weil ich dachte, es sei aus mit mir; du aber hast mich vom Tode errettet. Für das widersinnige חשקת ist nämlich mit andern nach LXX und Vulg. חָשַׂכְתָּ zu lesen. Am Schlusse spreche man מִשַּׁחַת und streiche כלי, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

19. Für היום ist vielleicht יהוה, für אֶל aber entschieden אֵל zu lesen und dieses als Vokativ zu fassen.

20. יהוה an der Spitze des Verses ist Vokativ, denn unmittelbar dahinter ist הוֹשִׁיעָה irrtümlich ausgefallen. Für ונגנותי liest man besser ונגינות, ohne Suffix.

21. Dieser und der folgende Vers sind zu streichen. Denn das Rezept würde sich nach dem Gedichte zu seltsam ausnehmen, und das Zeichen gibt Jesaja hier, im Unterschied von der Parallel-

stelle, aus freien Stücken, ohne von Hiskia dazu aufgefordert zu sein; sieh V. 7.

XXXIX.

1. ספרים ist hier schon wegen seines Plurals kaum richtig; vgl. zu 37, 14, besonders aber weil dabei im Ganzen keine Personen genannt sind, auf die האנשים האלה in V. 4 sich beziehen könnte. Man spreche das Wort סְפָרִים = Staatsschreiber. Gemeint ist eine diplomatische Gesandschaft. Duhm liest סריסים, allein abgesehen davon, dass dieses graphisch zu fern liegt, erscheint der סריס im A. T. niemals als Diplomat, wohl aber der סֹפֵר; vgl. 36, 3. Duhms Hinweis auf V. 7 beweist für hier nichts. Der zweite Halbvers bildet eigentlich einen Umstandssatz, da וישמע dem Zusammenhang nach nur heissen kann „nachdem er gehört hatte“; vgl zu Gen. 22, 3.

2. Für וישמח steht 2 K. 20, 13 וישמע, und letzteres, das eine Andeutung gibt über den eigentlichen diplomatischen Zweck der Gesandschaft, ist deshalb ersterem vorzuziehen; vgl. V. 3 מה אמרו. נכתה ist ein rätselhaftes Wort. Mir scheint, dass man dafür נְכָסָיו zu lesen hat. ממשלתו heisst nicht sein Reich, sondern seine Reichsverwaltung. In seinem Reiche konnte Hiskia den Gesandten unmöglich alles zeigen, ohne mit ihnen dasselbe zu bereisen; dagegen konnte er ihnen, ohne sich von der Stelle zu rühren, eine ausführliche Beschreibung von der Verwaltung seines Reiches geben. Das Beschreiben einer Sache kann sehr gut durch „sehen lassen“ ausgedrückt werden; sieh zu Hi. 41, 5.

3. Mit מארץ רחוקה prahlt Hiskia nicht; er will nur dadurch seinen Fehler in einem milden Lichte erscheinen lassen. Denn der Religion JHVHs war wohl die Anknüpfung freundlicher Beziehungen mit heidnischen Völkern verhasst, doch wurde dabei ein Unterschied gemacht zwischen nahen und fernen Völkern; vgl. Deut. 20, 15. 16.

7. Der zweite Relativsatz ist als Glosse zum ersten zu streichen. Die Glosse ist wohl überflüssig, aber nicht falsch wie Duhm meint. Denn der fragliche Satz braucht nicht notwendig Hiskias Nachkommen im ersten Gliede auszudrücken, welche die hier angekündigte Katastrophe nicht erlebten, sondern kann ebenso gut von entfernten Nachkommen verstanden werden; vgl. zu Gen. 46, 15. Aus der Art, wie in dieser Drohung von der Geburt der Söhne — denn Töchter können hier nicht in Betracht kommen — geredet wird, geht hervor, dass Hiskia zur Zeit noch

keine Söhne hatte. Gleichwohl lässt sich daraus auf die Zeit, in welche diese Gesandtschaft fällt, auch nicht annähernd schliessen, weil dem Hiskia, wie es scheint, erst spät ein Sohn geboren wurde. Denn bei seinem Tode stand sein Nachfolger, der ohne Zweifel sein Erstgeborener war, erst im zwölften Lebensjahre; vgl. 2 K. 21, 1. סריסים braucht nicht notwendig Verschnittene zu heissen. Das Nomen bezeichnet auch sonst schlechtweg einen Hofdiener.

8. טוב heisst hier weder „gut“ noch „gütig“, sondern ist so viel wie: macht nichts, gibt keinen Grund zur Unzufriedenheit. Ueber diese Bedeutung des Adjektivs vgl. besonders 1 Sam. 20, 7. Aehnlich und nur um ein Haar verschieden ist der Ausdruck auch 1 K. 2, 38 gebraucht. שלום ואמת bildet ein ἓν διὰ δυοῖν und heisst, wie Jer. 14, 13 שְׁלוֹם אמת, dauernder, anhaltender und unterbrochener Frieden. Ueber diese Bedeutung von אמת vgl. den Gebrauch von נאמן in der häufigen Verbindung בית נאמן*). Die Gleichgiltigkeit Hiskias gegen das Schicksal seiner Nackommen, die sich hier in seiner Erwiderung ausspricht, stimmt seltsamer Weise nicht zu dem israelitischen Charakter.

XL.

1. Im zweiten Halbvers stand der Text für die Alten nicht fest; vgl. LXX, die das Suff. in אלהיכם nicht zum Ausdruck bringt. Dazu kommt noch, dass dieser Vers zu knapp und der folgende zu sehr überladen ist. Darum glaube ich, dass man יאמר אלהיכם zu streichen, eine davon verdrängte Bezeichnung für das Land, etwa עיר הקדש oder בתולת בת ציון, als Objekt zu נחמו herzustellen und aus dem Folgenden דברו על לב ירושלים וקראו אליה als zweiten Halbvers hierher zu ziehen hat. Dann muss man aber עִמִּי für עַמִּי sprechen. Dies ist schon deshalb nötig, weil es zur Zeit ein Volk JHVHs in Jerusalem nicht gibt. Danach fordert der Prophet hier andere auf, mit ihm Jerusalem zu trösten. Ueber die unbestimmte Adresse dieser Aufforderung und über die Art, andere zum Mittun aufzufordern vgl. Ps. 34, 4.

*) Bei dieser Gelegenheit sei hier bemerkt, dass Buhls Angabe s. r. אמן, בית נאמן heisse schlechtweg dauernde Nachkommenschaft, falsch ist. Denn mit Bezug auf Privatleute kommt dieser Ausdruck nirgends vor. Dessen Gebrauch beschränkt sich auf Herrscher und Hohepriester, die in unterbrochener Linie dem Ahnen in der Regierung, respekt. dem Amte, nachfolgen; vgl. 1 Sam. 2, 35. 25, 28. 2 Sam. 7, 16 und 1 K. 11, 38.

2. Ueber den ursprünglichen Anfang dieses Verses sieh die vorherg. Bemerkung und über קראו אליה zu Ex. 34, 31. Es ist, wie wenn das schwer gestrafte und tief gedemütigte Jerusalem nicht wagte, den Tröstern näher zu treten und ihm zugerufen werden müsse, „tritt nur näher, ohne Scheu!" Im Folgenden ist כי alle drei Mal begründend, und die damit eingeleiteten Sätze motivieren die Aufforderung zur Tröstung. Die Fassung, wonach קראו אליה so viel ist wie „ruft ihm zu" und die folgenden Sätze den Zuruf bilden, fördert nicht nur eine unpoetische Rede, sondern auch ein sehr zweifelhaftes Hebräisch zu Tage. Subjekt zu מלאה ist צבאה. Ueber das Genus und die Bedeutung dieses Nomens hier sieh zu Ri. 9, 29. נרצה עונה heisst, seine Schuld ist bezahlt oder abgetragen; vgl. zu Lev. 26, 34. כפלים bedeutet hier nicht Doppeltes. Wie חצי nicht notwendig die genaue Hälfte bezeichnet, sondern auch einen bedeutenden Teil des Ganzen ausdrücken kann, vgl. zu Ex. 24,6, so ist unser כפלים = bedeutend mehr als das Ganze.

3. Zu Ri. 15, 19 ist bereits bemerkt worden, dass aus dem Begriff „leer" für den Semiten der Begriff „noch zu haben sein" sich ergibt. Vergleichen lassen sich in der Sprache der Mischna Niph. von פנה im Sinne von „Musse haben", so z. B. Aboth 2, 3, פנאי (sprich פְּנַי) Musse, מְפֻנֶּה = noch nicht verwendet in der Verbindung גזרה שֶׁוָה מפנה und רֵיָק Junggeselle, wie auch deutsch „ledig" und slavisch praźnik Feiertag von próżny, praźny = leer. Danach ist פנו דרך יהוה eigentlich = macht, dass der Weg JHVHs nicht vergriffen wird, d. i., sperrt ihn für jeden andern; sieh zu Pr. 4, 15.

5. Für יחדו ist, wie der Parallelismus fordert הֲדָרוֹ zu lesen und über die Gegenüberstellung von כבוד und הדר 35, 2 zu vergleichen.

6. Für ואמר ist mit allen Neuern וָאֹמַר zu lesen. Aber das allein genügt noch nicht. Man muss auch מה streichen. Mit אקרא erklärt dann der Prophet seine Bereitwilligkeit, dem Befehle Folge zu leisten. Ferner las der Text ursprünglich dem הבשר entsprechend, הָאָדָם für חסדו. Hier kommt lediglich die Nichtigkeit des Menschen selbst in Betracht, nicht die Vergänglichkeit seiner Herrlichkeit.

7. Dieser ganze Vers ist nicht ursprünglich, und die zweite Hälfte ist jünger als die erste.

9. Ueber das Hinaufsteigen auf einen Berg, um von dort aus jemand anzureden, der sich unten befindet, sieh zu Ri. 9, 7. In diesem Falle handelt es sich jedoch nicht um Furcht des Redenden,

sondern nur um dessen Absicht, in sämtlichen am Abhang des Berges und rings um ihn her gelegenen Ortschaften gehört zu werden. Weil aber die Ansprache vom Gipfel eines Berges sonst aus Furcht geschieht, heisst es hier אל תיראי. ציון ist nicht Apposition zu מבשרת, wie gemeinhin angenommen wird, sondern Objekt dazu, und das Genus des Partizips beruht in diesem Falle im Hebräischen wie im Arab. lediglich auf dem Sprachgebrauch; vgl. fürs A. T. Ps. 68, 12.

10. Wie im vorherg. Verse הנה אלהיכם, so bildet auch hier הנה אדני יהוה einen vollständigen Satz. In בחזק bezeichnet ב den Ausdruck als Prädikatsnomen; vgl. Num. 34, 2. Das Adjektiv selbst aber erhält, wie Ri. 9, 2 טוב, ohne folgendes מן, bloss durch den Zusammenhang, komparativische Bedeutung. יבוא ist von der Heimkehr vom Kriege zu verstehen; vgl. 1 Sam. 18, 6. JHVH kommt, von Babylon zurückkehrend, als der **Stärkere**, das heisst, als Sieger. Mit וזרועו משלה לו kann nur gesagt sein wollen, dass sich JHVH allein den Sieg erkämpfte, ohne dass ihm dabei jemand geholfen hätte. Der Ausdruck ist mehr poetisch als die Wendung יד פ׳ הושיעה לו, wodurch die Selbsthilfe sonst ausgedrückt zu werden pflegt. Der Grund, warum die Selbsthilfe hier stark betont ist, wird gleich klar werden. Die vielfache theologische Spekulation über den Lohn und die Vergeltung, von denen hier die Rede sein soll, verdient keine Erwähnung. Nur so viel sei hier darüber gesagt. Die Fassung, wonach שכרו den Lohn bezeichnet, den JHVH an andere austeilt, ist grundfalsch und beruht auf Unkenntnis der Sprache. Denn das an שָׂכָר tretende Suff. ist immer objektiv, wie auch ein ersteres näher bestimmendes Nomen ohne Ausnahme im Gen. objekt. steht; vgl. Gen. 15, 1. Ex. 2, 9. Deut. 24, 15. Jona 1, 3. Sach. 8, 10 und Mal. 3, 5. Danach aber kann שכרו nur den Lohn bezeichnen, den JHVH selber erhalten hat, und פעלתו in demselben Sinne verstanden sein wollen. Tatsächlich bezeichnen שכר und פעלה an dieser Stelle beide den Kampfpreis; vgl. Ez. 29, 18—20. JHVH hat in Babylon gekämpft und gesiegt. Als Kampfpreis, das heisst, als Beute, nahm er sich nicht Gold und Schätze, sondern nur sein daselbst bis dahin gefangen gehaltenes Volk, das sein Sieg erlöst, und das er jetzt, wie Sieger auf dem Heimzug mit ihrer Beute zu tun pflegen, vor sich hinführt; vgl. besonders 8, 4. Wegen dieses Kampfpreises, den JHVH natürlich mit niemand teilen konnte, sondern ganz für sich behalten musste, ist im ersten Halbvers

betont, dass JHVH den Sieg ganz allein errungen, sodass niemand auf einen Anteil am Kampfpreis Anspruch hat.

11. Gewöhnlich bilden Gefangene einen Teil des Kampfpreises. Diese Gefangenen werden in der Regel von den Siegern auf dem Zuge grausam behandelt und durch Stösse und Schläge angetrieben. JHVH aber behandelt sein Volk, das er als Kampfpreis heimführt, wie ein treuer Hirte, der die schwachen Mutterschafe langsam und gemach gehen lässt und die jungen, zarten Lämmer in den Schoss nimmt und trägt.

12. שלש ist wahrscheinlich nicht richtig vokalisiert. Dasselbe ist entweder שְׁלֹשׁ zu sprechen, nach der Form von רֹבַע, oder שֶׁלֶשׁ nach der Analogie von רֶבַע. Der Ausdruck bezeichnet dem Zusammenhang nach ein sehr kleines Mass, vielleicht das Drittel eines Log. Mit dem Ganzen aber will nicht gesagt sein, dass JHVH die aufgeführten Taten vollbrachte. Denn wozu sollte JHVH all diese wunderlichen Dinge tun oder je getan haben? Die Frage ist rhetorisch und stellt als solche die Vollbringung der genannten Taten als etwas dar, das einem Menschen unmöglich ist; sieh die folgende Bemerkung.

13. Diese Frage ist mit der vorhergehenden eng verbunden, ihr aber nicht beigeordnet, sondern untergeordnet. Denn der Sinn des Ganzen ist der: wie es einem Menschen unmöglich ist, mit der hohlen Hand die Wasser zu messen, die Dimensionen des Himmels mit der Spanne zu bestimmen usw., ebenso kann niemand den Geist JHVHs bemessen. ואיש, das im st. absol. steht, ist = ומי איש, vgl. zu V. 26, und עצתו als zweites Objekt des Verbums zu fassen. Der Satz heisst also: und wer der Mann, der ihm seine Meinung mitteilte?

14. וילמדהו דעת fehlt in LXX, doch ist weder dies noch der Umstand, das dasselbe Verbum im vorherg. Gliede vorkommt, hinreichender Grund, den Satz zu streichen, wie die Neuern es tun. Vielmehr fordert der Parallelismus hier einen solchen Gedanken.

15. Für יטול, das איים zum Subjekt hat, könnte man, Haplographie annehmend, ימלו lesen; absolut nötig ist dies jedoch nicht. Ueber נָטַל = ins Gewicht fallen vgl. Pr. 27, 3 נֵטֶל. Die Fassung, wonach dieser Satz heisst „Inseln hebt er wie ein Sandkorn“, ist ungemein absurd. Duhms Bemerkung: „יטול wird er heben — wenn er wollte, er tut es aber nicht“ macht die Absurdität womöglich noch absurder. Uebrigens heisst נטל niemals heben.

16. Zu אין ist בו als Wiederaufnahme von לבנון zu supplizieren. Ganz so ist die Konstruktion im zweiten Gliede, nur dass man dort בָּה zu supplizieren hat.

17. כאפס ist = eine Art Nichts. Die Präposition dient also nur dazu, den Vergleich als einen bloss ungefähren, nicht genauen darzustellen.

18. Waw in ואל ist = arab. ف und stellt das Folgende als logischen Schluss aus dem Vorhergehenden dar. Wenn alle Völker zusammengenommen, mit JHVH, dem wahren Gott, verglichen, wie nichts sind, wie kann ein einzelner Mensch durch seine Kunst etwas erzeugen, das ein Gott wäre?

19. Hier ist der zweite Halbvers unverständlich. Der Text ist arg beschädigt und entstellt, und das Ursprüngliche lässt sich nach Vermutung nicht herstellen.

20. Statt המסכן sprich הַמִּסְכֵּן = der Arme und fasse תרומה als Prädikatsnomen, während עץ Objekt ist. Der Artikel, den man für die Verfertigung eines Götterbildes spendet, wird hier תרומה genannt. In ähnlicher Weise heissen die von den Israeliten gespendeten Stoffe für die Herstellung der Stiftshütte תרומה ליהוה; vgl. Ex. 25, 2. 35, 5. 21. Der Sinn ist also: wer arm ist und Gold und Silber nicht spenden kann, der wählt für sein Götterbild tüchtiges Holz. לא ימוט bildet einen Relativsatz und heisst: das nicht aus Rand und Band kommt. Von „wanken" kann hier die Rede nicht sein.

21. Bei dem uns hier vorliegenden Texte haben die folgenden drei Verse keinen logischen Anschluss. Darum hat man מוסדות in מִי יָסַד אֶת zu ändern.

22. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach erfolgt hier die Antwort auf die dortige Frage.

23. שפטי ארץ heisst nicht Richter, sondern Machthaber und Herrscher der Welt, namentlich solche, die nicht eigentlich Könige sind; sieh zu Ri. 2, 16.

26. אלה ist nicht etwa auf den Himmel zu beziehen, sondern auf die Gestirne, von denen gleich darauf die Rede ist. Um ersterer Beziehung vorzubeugen, heisst es hier nicht לשמים wie 51,6, sondern מרום. Vor המוציא ist מי aus dem vorherg. Gliede zu supplizieren. Die Worte bis zum Ende des Verses sind also Fortsetzung der Frage, nicht die Antwort darauf. מספר heisst hier nicht Zahl, sondern bezeichnet ein zum Ausrücken ausgehobenes Heer; vgl. die 2 K. 25, 19 vom Verfasser selbst gegebene Erklärung zu סֹפֵר. Die Präposition in במספר bezeichnet dieses Subst. als Prädikatsnomen;

vgl. zu V. 10. לכלם בשם יקרא ist nach der Bemerkung zu Gen. 2, 19 so viel wie: weist jedem von ihnen seinen Rang an. Nach der traditionellen Fassung sind hier zwei Versglieder vergeudet, um darzutun, dass JHVH ein gutes Gedächtnis hat, was aber für einen Gott nichtssagend wäre. Für מֵרֹב ist מֵרַב zu sprechen, und רב und אמיץ sind beide kollektivisch zu fassen. Danach heisst der Satz: von den Starken und Mächtigen bleibt keines aus.

28. בורא קצות הארץ ergibt einen überflüssigen Gedanken, da es sich von selbst versteht, dass der Schöpfer der Welt auch ihre Enden geschaffen hat. Für בורא ist daher רֹאֶה zu lesen. Der Sinn ist dann: er sieht bis an die Säume der Erde. Ueber den Gedanken vgl. Hi. 28, 24. Die Fernsicht JHVHs ist hier hervorgehoben zur Widerlegung von נסתרה דרכי מיהוה im vorherg. Verse. Denn wer so weit zu sehen vermag, dessen Blicken kann nichts entgehen. לא ייעף ולא ייגע heisst: er altert nicht, und seine Kräfte nehmen nicht ab, auch seine Sehkraft nicht.

31. יעלו ist Kal und יעלו אבר nach einem Hebraismus, der bei der gepriesenen Höhe der biblischen Wissenschaft doch genug bekannt sein sollte, um hier nicht übersehen zu werden, so viel wie: es wachsen ihnen Schwingen; vgl. 5, 6. 32, 13 und Pr. 24, 31*). Die Erklärer fassen das Verbum hier als Hiph., fördern aber so ein barbarisches Hebräisch zu Tage. Ueber das Bild im zweiten Halbverse vgl. Jer. 12, 5 und Pr. 4, 12. Den Kampf ums Dasein, ja jedes Streben nach Vorteil denkt sich der Hebräer sehr logisch als einen Wettlauf; sieh zu Jer. 20, 11. 23, 10 und besonders zu Hag. 1, 9.

XLI.

1. Einem schweigen heisst ihm aufmerksam zuhören; vgl. arab. نصت, das auch beide Bedeutungen hat und bei der letztern ebenfalls mit إلى der Person, der man aufmerksam zuhört, konstruiert wird. ולאמים kann unmöglich richtig sein, denn der Wortstreit ist hier mit den Göttern, nicht mit den sie verehrenden Völkern. Das sieht man klar und deutlich aus V. 23. Für ולאמים ist וְאֵמִים zu lesen. אימים, hier wie Ps. 88, 16 defektiv אמים ge-

*) Eine ähnliche Metonymie zeigt sich übrigens auch im Deutschen bei gewissen Verbindungen. So z. B. in Wendungen wie „der Baum hängt voller Früchte", „der Ort steckt voller Diebe", „der Tisch liegt voll Bücher", „die Augen stehen einem voller Tränen" und dergleichen mehr.

schrieben, ist Bezeichnung für die Götter. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. Gen. 31, 42 das sinnverwandte פחד, syr. ܕܚܠܬܐ, rabb. יראה und sieh zu Jer. 50, 38. Danach werden die Völker nur aufgefordert, bei der Disputation mit den Göttern Zuhörer zu sein. יחליפו כח will man seit Lagarde streichen, aber dies Sätzchen ist durch das folgende אז geschützt, denn der Sinn ist: die Götter sollen sich sammeln, zusammennehmen und vorbereiten und dann und nicht eher als dann zur Disputation herantreten; sieh zu V. 21. Dass die heidnischen Götter hier איים und nicht wie sonst durch einen wegwerfenden Ausdruck bezeichnet sind, erklärt sich eben daraus, dass sie zur Disputation mit JHVH aufgefordert werden. In ähnlicher Weise heisst es Ex. 12, 12, wo JHVH den Göttern Aegyptens mit Gerichten droht, אלהי מצרים, nicht אלילי מצרים oder dergleichen. יחדו ist nicht mit dem Verbum, sondern mit dem Nomen zu verbinden. יחדו למשפט ist so viel wie: למשפט איש את רעהו.

2. Ueber העיר in dieser Verbindung sieh zu 13, 17. צדק heisst hier nicht Recht, was keinen befriedigenden Sinn geben würde, sondern Sieg; vgl. syr. ܙܟܘܬܐ das ebenfalls beide Bedeutungen hat, und den Gebrauch von זכה Berachoth 1,5. Jedenfalls aber kann יקראהו, das צדק zum Satzsubjekt (مبتدا) hat, nicht heissen „kommt ihm entgegen.“ Denn der Gebrauch von קרא = קרה beschränkt sich, wie bereits in einem frühern Bande bemerkt, auf unangenehme und böse Begegnisse, zu denen weder Recht noch Sieg gezählt werden kann. קרא heisst hier, wie 2 K. 8, 1, bestellen und teilt das Subjekt mit dem vorherg. Verbum, während das Objekt des erstern ungenannt bleibt. Danach ist der Sinn des ersten Halbverses der: wer hat einen gewissen Mann zum Kriege erweckt und ausgerüstet, den Sieg bestellt, dass er ihm auf Schritt und Tritt folge? יתן לפניו גוים ist = gibt ihm Völker preis, eigentlich gibt ihm Völker, dass er mit ihnen mache, was er will. Ueber לפניו vgl. z. B. Gen. 24, 51. Für ירד lese man יַרְדֵּד. Ferner ist das zweite יתן in תִּתֵּן zu ändern, חרבו als Subjekt dazu und das Ganze als Folgesatz zu fassen. קש bildet mit קשתו ein Wortspiel.

3. Der zweite Halbvers bildet einen verkürzten Relativsatz. בוא ברגליו heisst Fuss setzen, denn das Verbum der Bewegung wird durch ב transitiv. Cyrus passierte glücklich bei der Verfolgung der Feinde Pfade, die er niemals betreten hatte, was für die Alten, die keine Landkarten hatten, keineswegs ein Leichtes war. Die seit Ewald übliche Fassung, wonach hier gesagt ist, dass Cyrus im Laufe gleichsam mit den Füssen den Boden nicht berührte, ist sprachlich unmöglich.

4. פעל und עשה sind hier beide vom Entwerfen eines Planes zu verstehen. Ueber letzteres vgl. 37, 26 und über ersteres Ps. 58, 3, wo dieses Verbum wegen בלב als Komplement keine andere Bedeutung haben kann. קרא ist in dem zu V. 2 angegebenen Sinne zu fassen. Für הדרות aber ist entschieden הַקֹּרוֹת zu lesen und V. 22 אשר הקרינה zu vergleichen. Dieser Ausdruck, der, wie bereits oben gesagt, nur böse Begegnisse bezeichnen kann, ist hier gewählt im Hinblick auf die Niederlagen, die Cyrus den von ihm bekriegten Völkern beibrachte. קרא הקרות bildet wieder ein Wortspiel.

7. Manche Erklärer nehmen an, dass dieser Vers von anderswo hierher verschlagen ist, doch ist dies nicht notwendig richtig. Denn hier ist nicht von der Anfertigung eines neuen Idols die Rede, sondern von der Ausbesserung eines alten. Während die Völker nach V. 5 und 6 nach dem ersten Schrecken über die Siege des Cyrus einander zu ermutigen und zu helfen suchen, schickt man sich innerhalb eines jeden von ihnen an, die Bilder der Götter, deren Hilfe man jetzt nötig hat, aufzufrischen und etwaige Schäden an ihnen auszubessern; vgl. zu Ex. 32, 11. Bei dieser Arbeit helfen und ermutigen die Künstler einander. מחליק פטיש kann aus sprachlichem Grunde nicht heissen „der mit dem Hammer glättet". Auch sachlich ist diese Fassung des Ausdrucks falsch. Denn פטיש bezeichnet nach Jer. 23, 29 den schweren Hammer, womit man Felsen zerschmettern kann, und ein solcher Hammer ist das Werkzeug nicht, mit dem Metallsachen geglättet werden. Für מחליק hat man מַחֲזִיק zu lesen. מחזיק פטיש ist = der den Hammer handhabt, damit hantiert; vgl. den Gebrauch von תָּפַשׂ in diesem Sinne. הוֹלֶם mit verkürztem Vokal in der zweiten Silbe wegen der nötigen Zurückziehung des Accentes. Was פעם hier heisst, lässt sich nicht sagen.

9. החזקתיך ist = ich habe dich gewählt, eigentlich gefasst; vgl. den Gebrauch der sinnverwandten Verba אחז, נָקַט und תפס in der Mischna und der Gemara und sieh zu 42, 1 und Jer. 40, 10. מקצות הארץ heisst vor den Vornehmsten der Welt; vgl. zu Gen. 47, 2. JHVHs Wahl fiel auf das zur Zeit unbedeutende Israel, nicht auf eines der grössten Völker der antiken Welt. So wählt JHVH und in ähnlicher Weise hat er auch einen Hirtenjungen zum König über Israel gewählt; vgl. Ps. 78, 71. Die traditionelle Fassung dieses Ausdrucks ist schon deshalb unrichtig, weil der Prophet danach JHVH eine Unwahrheit sprechen lässt; denn die Wahl Israels fand im Zentrum der semitischen Welt statt. Nach

dem oben Gesagten ist auch ומאציליה = und vor ihren Edlen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. Ex. 24, 11. Ein Substantiv אציל, das entlegene Gegend hiesse, besitzt die Sprache nicht. Diese Bedeutung ist für unser Nomen von den Erklärern ad hoc erfunden. Ueber מאס als Gegensatz zu בחר sieh zu 1 Sam. 16, 7.

10. תשתע, das gewöhnlich auf שעה zurückgeführt wird, versteht man im Sinne von „sich gegenseitig ansehen“, aber danach müsste das Verbum unbedingt im Pl. stehen. Mir scheint, dass תִּשְׂתַּע mit Sin zu sprechen ist. Das Verbum wäre dann Kal von שׂתע = شتع traurig, niedergeschlagen sein. ימין צדקי kann nur heissen meine siegreiche Rechte; sieh zu V. 2.

12. Sprich מַצָּתֶךָ, denn ein Substantiv מַצּוּת findet sich sonst im A. T. nirgends. Ueber מצה, dem im zweiten Halbvers מלחמה entspricht, sieh zu Ex. 2, 13.

14. Hiesse מתים Mannen, oder schlechtweg Männer, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, dann wäre hier das von Ewald vorgeschlagene רִמַּת dem massoretischen מתי vorzuziehen. Aber das heisst das Nomen im Hebräischen nicht. Im A. T. ist מתים ohne Ausnahme wegwerfender oder verächtlicher Ausdruck, vgl. zu 3, 25, und als solcher entspricht es dem תולעת in der Parallele vollkommen. Dass im Folgenden die Suff. im Sing. sind, verschlägt nicht viel. Für עזרתיך spricht man vielleicht, dem folgenden גאלך entsprechend, besser עֶזְרָתֶךָ. Dass עזרה metonymisch für Helfer stehen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

15. Für למורג ist die von Ginsburg angeführte Lesart למורָג entschieden vorzuziehen. Denn die mehrsilbigen Substantiva mit betonter Endsilbe, die im st. absol. in dieser Silbe einen kurzen Vokal haben, lassen sich im Hebräischen an den Fingern abzählen.

17. Als Gegensatz zu עזב bedeutet ענה nicht antworten, sondern entspricht dem arab. عنى und heisst, wie dieses, sich für das Objekt interessieren, sich darum kümmern. Der Ausdruck klingt hier an עניים in V. a an und ist deshalb gewählt. Wegen dieses Anklangs ist dort vielleicht והאביונים zu streichen.

18. פתח kommt mit Bezug auf נהר nur an dieser Stelle vor. Wegen des folgenden בקעות vermied der Verfasser das sonst in solchen Verbindungen gebräuchliche בקע.

20. Für וישימו ist höchst wahrscheinlich וְיִשְׁמְעוּ zu lesen. Auch die anderen Fälle, wo blosses שום oder שים nach den Erklärern für שום לב steht, sind alle zweifelhaft.

21. Hier wendet sich die Rede wieder an die heidnischen Götter, mit deren Herausforderung unser Kapitel beginnt. Inzwischen wurde Israel in einer langen Rede angesprochen, um den heidnischen Göttern Zeit zum Sammeln und zur Vorbereitung für die Disputation mit JHVH zu geben; sieh zu V. 1.

22. Für יגישו ist nach mehreren der alten Versionen יִגְּשׁוּ zu lesen. An der Korruption ist הגישו im vorherg. Verse schuld. הראשׁנות kann dem Zusammenhang nach nur heissen Voraussagungen in der Vergangenheit. Die heidnischen Götter werden danach hiermit aufgefordert, anzugeben, was sie in der Vergangenheit vorausgesagt, das sich in der Folge bestätigt hätte.

23. לאחור heisst im Voraus und ist mit הגידו zu verbinden. אַף תיטיבו ותרעו wird fälschlich als unabhängiger Satz gefasst und demgemäss wiedergegeben „tut nur etwas Gutes oder Schlimmes“ oder „macht's gut oder schlecht“, was übrigens keinen vernünftigen Sinn hat. Die aus den beiden Verben bestehende Verbindung heisst wörtlich „zu nützen oder zu schaden vermögen“, und dies ist hebräisch so viel wie tatkräftig sein. Aehnlich sagt man auch im Arab. لا ينفع ولا ضرّ. Für das Hebräische vgl. Zeph. 1, 12. Unser Satz aber ist nicht unabhängig, sondern bildet ein weiteres Prädikat zu אתם. Der Sinn ist danach: damit wir sehen, dass ihr Götter seid und etwas zustande zu bringen vermöget.

24. Ueber die Präposition in מאין sieh zu 40, 17. Für das widersinnige מאפע ist mit andern מאפס zu lesen und die Präpos. darin in demselben Sinne zu fassen. Aber auch תועבה יבחר בכם ist zu ändern in תֹּהוּ הַנִּבְחָר בכם = ein Nichts ist der vorzüglichste unter euch.

25. Für יקרא ist, dem ויאת entsprechend, יִקְרַב zu lesen. יקרא בשמי verträgt sich mit אכנך ולא ידעתני in 45, 4 herzlich schlecht; dagegen kann יקרב בשמי sehr gut verstanden werden von dem Ausrücken des Cyrus auf die Eingebung JHVHs, ohne dass er sich deren bewusst wäre. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst ב durch Haplographie verloren ging, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Aehnlich verhält es sich mit ויבא, wofür mit allen Neuern וַיָּבֹס zu lesen ist. Andere lesen nach 45, 3 אקרא בשמו, aber dazu passt ממזרח שמש als Ortsangabe keineswegs.

26. צדיק heisst hier „richtig“ als Ausdruck der Anerkennung einer Aussage oder Angabe als korrekt. Auch im Arabischen sagt man in diesem Sinne صادقا.

27. Für das unmögliche הנה הנם ist mit Oort מְנַחֵם als vorausgestelltes Objekt zu אתן zu lesen. Ueber das Ganze vgl. 40, 1 und 9, wie auch 61, 1 b und 2 b.

29. Für און ist mit den meisten der Neuern אַיִן oder besser מאין zu lesen und über die Gegenüberstellung von אין und אפס 40, 17 zu vergleichen.

XLII.

1. אתמך בו heisst hier nicht „den ich aufrecht halte“, sondern nach 33, 15 eigentlich „den ich gefasst“, daher „den ich erwählt“; vgl. zu 41, 9. Nur dazu passt die Parallele.

2. ישא kann nicht richtig überliefert sein. Gewöhnlich ergänzt man dazu קולו aus dem Folgenden, allein danach würde in diesem Satze nicht gesagt sein, dass der Knecht JHVHs seine Stimme nicht erhebt, sondern dass er sich ganz stumm verhält und gar keinen Laut von sich gibt — vgl. zu Gen. 39, 15 — was aber schwerlich gemeint ist. Für ישא ist יִשְׁאַג zu lesen. ג ist wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben irrtümlich weggefallen. Ueber שאג von dem lauten Schreien eines Menschen vgl. Ps. 38, 9 und 74, 4.

3. Dem פשתה in der Bedeutung „Docht“ gegenübergestellt, heisst קנה wahrscheinlich nicht Rohr, sondern Arm eines Leuchters; vgl. Ex. 25, 31 ff.

4. יכהה ist nicht richtig, denn der Gebrauch von כהה als Verbum beschränkt sich auf die Schwäche der Augen; vgl. Gen. 27, 1. Deut. 34, 7. Sach. 11, 17 und Hi. 17, 7. Man hat dafür יִכְבֶּה zu lesen. Dagegen bedarf es für ירוץ als Imperf. Kal von רצץ keiner Aenderung. Doch muss man das folgende Wörtchen עַד sprechen und zum ersten Halbvers ziehen. Dann ist der Sinn: er wird was angebrochen ist, nicht noch mehr zerbrechen und das Glimmende nicht ganz auslöschen; vgl. V. 3a.

5. Hier beginnt ein neues von anderer Hand herrührendes Stück, in dem nicht mehr von dem Knechte JHVHs, sondern wiederum von Cyrus als dem von JHVH berufenen Befreier seines Volkes die Rede ist. נוטיהם ist Sing.; vgl. zu Num. 5, 3. רקע heisst hier wie gewöhnlich breit machen, platt machen, ausbreiten. Der Gebrauch dieses Verbums hier erklärt sich daraus, dass man sich die Erde nicht kugelrund, sondern platt dachte. Waw in וצאצאיה ist in mitbefassendem Sinne zu verstehen. Danach ist aber die Vorstellung hier anders als im Buche der Genesis. Nach unserem

Propheten ging die Erde nicht kahl, sondern mit ihrer Vegetation aus der Hand des Schöpfers hervor, sodass die gleich darauf geschaffenen lebenden Wesen sofort ihre Nahrung fanden.

6. Wie schon oben bemerkt, ist hier wieder von Cyrus die Rede. Für ו ist mit andern durchweg וָ zu setzen. Aber auch בידך ist in בָּךְ zu ändern. ואחזק בך heisst ich habe dich auserwählt, und der Parallelismus ist ganz wie 41, 9; sieh zu jener Stelle. Die Suff. der zweiten Person auf Cyrus bezogen sind wegen 41, 25 weniger befremdend als bei deren Beziehung auf Israel. Danach ist aber לברית עם selbstredend nicht richtig. Ja, selbst bei der Fassung, wonach Israel hier angeredet wird, lässt sich mit diesem Ausdrucke trotz aller theologischen Künste und sprachlich falschen Deutungen nichts anfangen. Man lese לִפְדוֹת für לברית. אצרך kommt nicht von נצר, sondern von יצר. Den Cyrus hat JHVH auserwählt und gestaltet, das heisst qualifiziert, und eingesetzt für die Erlösung Israels und anderer Nationen. Möglicherweise hat man auch עמים für עם zu lesen. אור ist Bild für die von einem Eingekerkerten erlangte Freiheit; vgl. den Parallelismus im folgenden Verse.

10. שיר חדש ist = ein noch nie gehörtes Lied, das heisst aber ein Lobgesang, wie ihn andere Völker ihren Göttern nie singen können, weil ihre Götter das nicht zu leisten vermögen, wofür JHVH in diesem Liede zu preisen ist. תהלתו ist ein weiteres Objekt zu שירו; vgl. Ps. 106, 12.

11. Für ישאו ist יָשׂוּשׂוּ zu lesen, nicht ישושו nach Targum, und וְעָבְרָיו für das unmögliche ועריו.

13. יעיר קנאה könnte nur heissen, er weckt in einem andern Eifer für den Kampf, und das passt aber hier nicht in den Zusammenhang. Man lese dafür יְעוֹרֵר קֵינָה = er schwingt seine Lanze. Zum Verbum vgl. 2 Sam. 23, 18 und zum Substantiv ibid. 21, 16. Auch Hab. 3, 11 ist von JHVHs Lanze die Rede, wenn auch in anderem Sinne.

14. מעולם ist für „seit lange“, in welchem Sinne manche Erklärer es fassen, unhebräisch. Der Ausdruck könnte nur heissen „seit undenklichen Zeiten“, von je her, und das passt hier nicht. Auch הַלְעוֹלָם, das LXX und Itala zum Ausdruck bringen, und das von Lagarde vorgeschlagene מֵעוֹלָם geben keinen befriedigenden Sinn. Mir scheint, dass man für den fraglichen Ausdruck וָאַעְלִים zu lesen und dazu עֵינַי zu supplizieren hat; vgl. Ps. 10, 1. Im zweiten Halbvers sind die Imperfekta im Sinne des Futurums zu fassen. Bei dem Vergleich mit der Gebärerin ist das tertium com-

parationis der plötzliche Wechsel des Betragens im rechten Augenblicke. Wie ein Weib während der Schwangerschaft wohl leidet, aber nicht schreit, bis die Geburtswehen kommen, so hat JHVH bis jetzt die Bedrückung seines Volkes schwer empfunden, jedoch an sich gehalten und geschwiegen; nunmehr aber ist die Zeit gekommen, wo er nicht mehr schweigen kann. Dass אשם von נשם atmen kommt, glaube ich nicht. Vielmehr bin ich geneigt, Fürst beizustimmen, der dieses Imperf. auf שמם zurückführt. Auch LXX, die das fragliche Wort ἐκστήσω = ich werde die Fassung verlieren wiedergibt, hat offenbar an שמם gedacht.

15. לאיים ist für לַאֲגַמִּים verschrieben. Die grossen Ströme sollen zu Teichen herabsinken, und die Teiche ganz austrocknen. Die Aufeinanderfolge dieser beiden Gedanken ist ungefähr wie 35, 2; sieh zu jener Stelle. Auch die Massora will durch die ungrammatische Vokalisierung von לָאיים mit dem Artikel — ungrammatisch, weil dieses Nomen als Produkt sprachgesetzlich undeterminiert bleiben muss — ihren Zweifel an dessen Konsonantenbestand andeuten.

16. Sprich mit andern בְּדַרְכָּךְ und streiche das unmittelbar darauf folgende לא ידעו. Das Verbum am Schlusse des Verses ist ungefähr in dem zu 32, 44 angegebenen Sinn zu verstehen. Danach sagt JHVH hier; dies — das von V. 15 an Gesagte — sind Dinge, die ich schon früher getan, und ich kann sie auch jetzt noch tun, mehr wörtlich und ich habe deren Uebung nicht fahren lassen. Ueber den Gegensatz von עשה und עזב vgl. 58, 2, wie auch עשית חסד, Gen. 24, 14 gegen עזב חסדו, ibid. 24, 27.

17. Hier, wo von Beschämung oder Enttäuschung die Rede ist, heisst נסגו אחור sie staunen, sind konfus und **fahren zurück**; sieh K. zu Ps. 35, 4. יבשו ist unmöglich das Ursprüngliche. Denn בשת könnte bei richtiger Ueberlieferung des Verbums nur acc. cogn. sein, und dieser muss durch ein Adjektiv oder Substantiv im Genitiv näher bestimmt werden, vgl. zu Gen. 27, 33, was aber hier nicht der Fall wäre. Für יבשו ist ohne den mindesten Zweifel יִלְבְּשׁוּ zu lesen. Ueber ילבשו בשת vgl. Ps. 35, 26. 132, 18 und Hi. 8, 22. מסכה ist kollektivisch gebraucht; daher das folg. darauf bezügliche Pronomen im Plural.

19. Dieser Vers ist für mich unverständlich. Ich vermute, dass der Text stark beschädigt und entstellt ist.

20. Lies nach dem Kethib רָאִיתָ. Das Keri רָאוֹת, das Inf. absol. sein will, ist eine Unform. Aber auch פקח hat man in פָּקֹחַ

zu ändern. Für die Verbindung פתח אזנים bietet קרוע בגדים eine Analogie. פקח kommt sehr häufig in Verbindung mit עינים vor, aber niemals in Verbindung mit אזנים. Für ישמע ist nach sehr vielen Handschriften, dem vorherg. תשמר entsprechend, תשמע zu lesen.

21. Das Suff. in צדקו geht nicht auf JHVH, sondern auf sein Volk, und למען צדקו ist so viel wie: damit es zur Gerechtigkeit gelange. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dunkel.

22. Hier werden die Umstände angegeben, die dem blinden Volk die Augen hätten öffnen sollen. In ihrem Elend hätten die jüdischen Gefangenen in Babylon sich מי נתן למשסה יעקב fragen und die rechte Antwort darauf geben sollen. Für בחורים lesen alle Neuern בַּחוֹרִים, was wohl richtig ist. Doch ist es entschieden falsch, dieses Nomen hier im Sinne von Gefängnis zu fassen. Denn abgesehen davon, dass man bei dieser Fassung gezwungen ist, in הפח ein von פח denominiertes Verbum zu erblicken, was sehr bedenklich ist, hätte unser Prophet ein Deutscher sein müssen, um „Loch" als Bezeichnung für „Gefängnis" zu gebrauchen. חורים heisst hier Edle, und הפח ist Inf. Hiph. von פוח, das mit ב konstruiert geringschätzige und schnöde Behandlung ausdrückt; vgl. Ps. 10, 5. Das Subjekt zu diesem Verbum ist nicht genannt, weil es sich von selbst versteht, dass die Zwingherren gemeint sind.

23. Für das in diesem Zusammenhang keinen Sinn gebende לאחור ist ohne Zweifel לאמר zu lesen.

24. Von הלא יהוה an bis ans Ende des Verses ist ein späterer Zusatz. Ursprünglich sollte sich der Leser selber die hier gestellte Frage beantworten; sieh zu V. 22.

25. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach war hier וישפך ursprünglich Fortsetzung zu נתן in V. 22, und dieser Vers gehörte noch zur Frage. חמה ist als Korrektur des folgenden מלחמה zu streichen. Die Korrektur ist richtig. Ueber die Verbindung עזוז חמה vgl. Ps. 90, 11. עז אפך und besonders Pr. 21, 14 חמה עזה. Für die Verbindung עזוז מלחמה aber findet sich im A. T. keine Analogie.

XLIII.

1. Für קראתי בשמך ist zum Teil nach vier der alten Versionen, darunter Targum, zu lesen קְרָאתִיךָ בִּשְׁמִי = ich nenne dich עַם יהוה; vgl. V. 7 הנקרא בשמי. Nur dazu passt das darauf folgende לי אתה.

3. אני יהוה אלהיך bildet einen vollständigen Satz, und der heisst: ich, JHVH, bin dein Gott. Der Rhytmus fordert diese

Fassung. Sonst gibt es im ersten Halbvers nur ein Glied, während der zweite deren zwei hat.

4. אשר יקרת steht für den Inf. mit Suff. der zweiten Person. Hier war die Umschreibung nötig, weil von יָקַר, wie von so vielen andern Verba, kein Inf. gebildet wurde; sieh zu Lev. 12, 4. Die Präposition in כאשר ist von der Ursache gebraucht. Für אדם liest Oort אֲדָמָה und Duhm אֲדָמֹת. Aber wenn eine Emendation hier nötig wäre, läge אֱדוֹם näher als die beiden genannten Vorschläge. Der Text ist jedoch gut genug, wie er uns vorliegt. Denn nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz kann hier אדם als Gegensatz zu dem von JHVH geliebten Israel andere, ihm gleichgiltige Menschen bezeichnen. Aehnlich ist לאמים zu verstehen.

5. Man muss schon sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass זרע hier nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung verstanden sein will. Denn wozu aus den Nachkommen ein Besonderes machen und sie noch dazu vor den Vätern nennen? זרעך ist hier so viel wie: deine Diaspora, das heisst, deine Zerstreuten. Nur diesem entspricht die Parallele vollkommen. Dieser Bedeutung des Substantivs liegt der ursprüngliche und eigentliche Begriff des Verbums, der da ist „streuen“, „verstreuen“, zu Grunde.

7. הנקרא בשמי ist = der ein Recht hat, sich als Glied des עם יהוה anzusehen, vgl. zu V. 1, und ולכבודי בראתיו וגו' heisst, jeder der nach meinem Plane mir Ehre machen soll, mit dem ich solches vorhabe und beabsichtige. Ueber diesen Gebrauch der Verba des Machens und Schaffens sieh zu 22, 11 und 37, 26. Das Ganze aber ist Restriktion des Vorhergehenden. Unter JHVHs Söhnen und Töchtern könnte man sonst alle verstehen, die jüdischen Geblüts sind, und einem solchen Missverständnis vorzubeugen, ist der Zweck der Spezifizierung hier; sieh die folgende Bemerkung.

8. Die richtige Aussprache des Anfangswortes ist הוֹצֵא = הוֹצִיא als Inf. absol. הוצא וגו' bildet danach einen Umstandssatz. Das haben schon andere vor mir erkannt, jedoch ohne den Sinn, in dem dieses Verbum hier gebraucht ist, zu erfassen. Denn Hiph. von יצא heisst hier ausschliessen, ausnehmen; vgl. den Gebrauch dieses Verbums in der Sprache der Mischna, wie auch arab. خرج, und sieh zu Jer. 23, 19. Danach will JHVH den hier beschriebenen Teil Israels, der Augen hat und nicht sieht, Ohren und nicht hört, und der die Absicht JHVHs, von der im vorherg. Verse die Rede ist, voraussichtlich nicht erfüllen wird, von der Rückkehr aus dem

Exil ausgeschlossen wissen. Dieser Teil der Exulanten hatte sich durch die Deportation nicht gebessert, hatte sich nicht gefragt מי נתן למשסה יעקב, vgl. 42, 24, oder hatte sich diese Frage verkehrt beantwortet und war infolgedessen von JHVH ganz abgefallen. Diese gänzlich Abgefallenen will JHVH von der Rückkehr in die Heimat, wo sie für seine Religion verderblich werden könnten, ausgeschlossen wissen. Tatsächlich aber dachten solche völlig heidnisch gewordene Juden in Babylon gar nicht mehr daran, nach Palästina zurückzukehren. Nach der traditionellen Fassung ist das verunglimpfende עם עור ועינים יש וגו' an dieser Stelle unbegreiflich.

9. An נקבצו ist trotz Targum und Syr. nichts zu ändern. Vielmehr hat man demgemäss für ויאספו nach dem Vorgang Oorts וַיֵּאָסְפוּ zu sprechen und dieses als Fortsetzung zum vorherg. Perf. zu fassen. בהם aber ist nicht auf die Völker selbst zu beziehen, sondern auf ihre Götter. Die Völker sind die Zeugen. Wenn ein Gott durch seine Voraussagung, die eingetroffen ist, sich als solcher erweist, so ist es natürlicher Weise das ihn verehrende Volk, das sich am besten als Zeuge dafür eignet, denn dies ist mit dessen Kundgebungen am meisten vertraut; vgl. V. 10. 12 und 44, 8.

10. Für ועבדי ist וְעֵדַי zu lesen. In letzterem ist Waw, wie Dan. 1, 3, = und zwar. Mit diesem Satze will gesagt sein, dass die Angeredeten nicht zufällige Zeugen JHVHs sind, sondern Zeugen, die er in besonderer Absicht gewählt hat. Diese Absicht ist gleich darauf angegeben.

12. Streiche והושעתי, das zwischen והגדתי und והשמעתי keinen Sinn gibt. Das zu streichende Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

13. מיום geben manche durch „fortan" wieder, was der Ausdruck aber nicht bedeuten kann. Es müsste dafür mindestens מֵהיום heissen. Andere lesen mit Oort nach LXX und Vulg. מֵעוֹלָם, doch passt auch dies nicht, denn ein Beweis aus der Vergangenheit ist schon im Vorhergehenden beigebracht worden. Hier erwartet man eine Behauptung JHVHs, dass er jetzt noch dasselbe zu leisten vermag wie ehedem. Darum liest man für מיום besser היום = heute, jetzt. Die Korruption ist unter dem Banne des vorherg. Buchstaben entstanden.

14. בריחים und באניות entsprechen sich offenbar. Darum kann ב in ersterem nur Präposition, nicht stammhaft sein. רִיחַ, vom Stamme רוח, bezeichnet eigentlich etwas vom Winde Getriebenes, daher ein Segelschiff. כלם bezieht sich auf die Feinde

Babylons. Diese liess JHVH dahin in Segelschiffen kommen. כשדים bezeichnet hier, wie Jer. 51, 24. 35 und Ez. 11, 24. 16, 29, das Land der Chaldäer, und dessen grammatische Beziehung ist dieselbe wie die des vorherg. בבלה. Das fragliche Nomen steht also im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. באניות רנתם, mit Suff., das ebenfalls auf die Feinde Babylons geht, ist = in ihren lustigen Schiffen. Andere emendieren hier den Text, aber nur um ihm einen minder befriedigenden Sinn abzugewinnen.

16. Für נתיבה ist ohne Zweifel נָתִיב zu lesen und zu Ri. 5, 6 zu vergleichen. Hier ist die Femininendung durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

17. המוציא ist = der zu Felde führt. Das Heer, das JHVH zu Felde führt, sind die Feinde der Babylonier, während letztere das Subjekt zu den Verben im zweiten Halbvers bilden.

20. Was auf בישימון folgt bis Ende V. 21, ist ein späterer Einschub.

22. Das emphatisch vorangestellte אתי verlangt im zweiten Gliede eine ähnliche Stellung für בי. Darum ist כי in בי zu ändern und letzteres an seiner jetzigen Stelle zu tilgen. יגעת ist verneint.

24. קנית bildet mit קנה ein Wortspiel. Was die Sache anlangt, so wird Jer. 6, 20 indirekt das Gegenteil von dem hier Gesagten behauptet. Aus diesem Grunde, und weil das unmittelbar darauf Folgende sich offenbar an V. 23b anschliesst, glaube ich, dass dieser Vers nicht ursprünglich ist.

25. Wegen des vorherg. הוא ist מֹחֵה für מֹחֶה zu sprechen, denn bei der massoretischen Vokalisierung des Partizips ist der Gebrauch dieses Pronomens hier unerklärlich. Anders verhält sich die Sache, wenn das Partizip im st. constr. steht und durch das Suff. am Nomen rectum determiniert wird. In diesem Falle ist der Zweck von הוא, einer Verkennung der Konstruktion vorzubeugen. Es kann nämlich ein Nominalsatz oft missverstanden und für einen blossen Satzteil nebst Apposition dazu gehalten werden. Um ein solches Missverständnis zu vermeiden, tritt bisweilen ein Pronomen der dritten Person zwischen Subjekt und Prädikat des betreffenden Nominalsatzes. Dieses Pronomen, das die arab. Grammatiker ضمير الفصل nennen, ist immer das der dritten Person, selbst wenn das Subjekt ein Pronomen der ersten Person ist, wie hier, oder der zweiten, wie Ez. 38, 17 und Neh. 9, 6. 7. Da aber ein Missverständnis wie das oben beschriebene nur in einem Nominalsatz möglich ist, in dem Subjekt und Prädikat mit Bezug

auf Determination übereinstimmen, so muss der Prophet hier das Partizip als st. constr. gesprochen haben. Letztere Aussprache ist auch korrekter. Denn hier handelt es sich nicht um eine einmalige, sondern um eine habituelle Handlung. JHVH sagt, er pflegt Israels Sünden zu vergeben, nicht weil sie durch die ihm dargebrachten Opfer gesühnt werden — vgl. V. 23b — sondern gnädiglich, aus freien Stücken. Demgemäss hat man aber למעני gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden und die Konjunktion von וחטאתיך zu streichen. Hierdurch gewinnen beide Versglieder an Ebenmass.

26. הזכירני ist = verbessere mich, wörtlich erinnere mich an das Richtige. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Synhedrin 5, 5 טעו בדבר שני סופרי הדיינין מזכירין אותו wenn sie — die Richter — in einem Punkte einen Irrtum machten, verbesserten ihn die beiden Gerichtsschreiber, wie auch Kur. 2, 282, wo es zur Motivierung der Vorschrift, dass, wenn Frauen zeugen, es mindestens ihrer zweie sein müssen, heisst أن تضلّ احداهما فتذكّر احداهما الاخرى damit, wenn die eine von ihnen irrt, die andere sie verbessern kann.

27. מליציך ist = deine spätern Ahnen. Diese werden gleichsam als die Mittler zwischen der jetzigen Generation und den Urahnen angesehen. Indess muss zugestanden werden, dass diese Fassung etwas gekünsteltes hat. Aber ich sehe nicht ein, was sonst hier unter „deine Mittler“ verstanden werden könnte.

28. Für שרי ist höchst wahrscheinlich דְּרֵי zu lesen. Andere lesen ויחללו שריך קדש, was mir jedoch minder passend scheint.

XLIV.

2. מבטן heisst im Mutterleibe; vgl. zu Ri. 13, 5. Nur bei dieser Bedeutung des Ausdrucks hat יצרך einen Sinn. Für das stark nachhinkende יעזרך liest man ungleich besser וְעֹזְרֶךָ.

3. כי, wie es hier gebraucht ist, ist die Präposition כ zum selbständigen Wörtchen entwickelt; sieh zu Gen. 3, 19. Es liegt hier demnach ein Vergleich vor. Wie JHVH Wasser giesst auf durstiges Land und es neu belebt, so will er seinen Geist ausgiessen auf die Kinder seines Volkes. Für צמא aber, das schon wegen seines Genus „durstiges Land“ nicht heissen kann, hat man צְמָאוֹן zu lesen. Von diesem sind die letzten zwei Buchstaben wegen des Folgenden weggefallen, und so entstand die Recepta.

4. בבין חציר gibt keinen Sinn und ist überhaupt unsagbar. Das in LXX ausgedrückte und von allen Neuern angenommene

כבין מים ist unhebräisch, weil מים nur formeller Pl. ist, eigentlich aber keine Mehrheit ausdrückt, die für eine gegenseitige Beziehung nötig ist. Mir scheint, dass für כבין zu lesen ist כְּיָוֵן = כִּבְיָוֵן, während חציר unverändert bleibt. יון heisst sonst Schlamm, kann aber hier wässerigen Boden bezeichnen, der für Graswuchs günstig ist.

5. Unter dem dreimaligen זה sind nicht Heiden zu verstehen, sondern Israeliten. Diese, unter denen es während der babylonischen Gefangenschaft manche gab, die die väterliche Religion aufgegeben hatten — vgl. zu 43, 8 — wohl auch manche schwache Fromme, die wegen der ihrem Volke gewordenen Schmach sich nicht gern öffentlich für Juden ausgaben, werden sich jetzt mit Stolz als solche bekennen. יקרא und יכנה sind nicht in Passiva zu ändern, wie man seit Gesenius tut. יקרא בשם יעקב ist = er wird den Namen Jacob im Munde führen, wird ihn mit Stolz nennen; oder der Satz heisst: er wird seinen Kindern Namen geben, welche die Abstammung von Jacob verraten werden. Aehnlich ist das letzte Glied zu verstehen. Nicht klar ist der Sinn des vorletzten Gliedes. Die meisten Erklärer fassen יכתב im Sinne von „beschreiben“, als wollte der Prophet sagen, dass so mancher mit „JHVH gehörig“ seine Hand zeichnen werde. Allein dafür müsste es זרועו statt ידו heissen. Mir scheint ל in להיות mit zur Konstruktion des Verbums zu gehören und das indirekte Objekt zu bezeichnen, während יד hier Leistungsfähigkeit oder richtiger Arbeitskraft bedeutet. כתב aber mit Acc. der Sache und ל der Person heisst ihr etwas verschreiben. Im A. T. wüsste ich freilich keinen Beleg für diese Bedeutung von כתב, aber in der Mischna findet sich dieses Verbum öfters in diesem Sinne, so z. B. Baba bathra 8, 7. Danach hiesse der fragliche Satz: und jener verschreibt JHVH seine Arbeitskraft.

7. Für יקרא ist יקרב zu lesen und וְיַעֲרֹךְ אֵלַי für ויערכה לי. Dann ist der Sinn: wer ist meines Gleichen? er trete heran, melde es und messe sich mit mir. Für das dritte Glied ist Oorts Emendation מי השמיע מעולם אתיות sehr ansprechend. Dagegen ist am Schlusse das massoretische למו besser als לכם oder לנו. Denn, wenn unter den andern Göttern einer die Zukunft vorausgesagt hätte, würde er sie seinem Volke, nicht den Israeliten kundgetan haben. Daher das Suff. der dritten Person.

8. Für תרהו ist wohl תִּרְהֲבוּ zu lesen. In Verbindung mit פחד drückt רהב eine starke Erregung und Gemütsbewegung aus; vgl. 60, 5. Dieses רהב ist wohl etymologisch verschieden von dem gleich-

lautenden Verbum, das „breit sein“ bedeutet. Für das unpassende ואין haben schon andere וָאִם vorgeschlagen.

9. Mit חמודיהם sind offenbar die Götzen gemeint, doch, weil das Suff. nur auf die Künstler gehen kann, passt diese Bezeichnung nicht recht. Denn dem Künstler ist die Verfertigung von Götterbildern ein Geschäft, das er als Gewerbe betreibt, nicht weil ihm solche Bilder lieb sind. Ich vermute daher, dass וחמודיהם aus ומעשי ידיהם verderbt ist. Mit ועדיהם wissen die Erklärer ebensowenig etwas anzufangen, wie die Massora mit המה, das sie durch die Punkte darüber in Zweifel zieht. Allein letzteres sollte hier das Verständnis fördern. Denn dieses Fürwort dient hier dazu, das Suff. am fraglichen Nomen stark hervorzuheben: Durch diese starke Hervorhebung aber wird der Ausdruck zu עֵדַי in V. 8 in Gegensatz gebracht. Danach sind unter עדיהם die Anbeter der Götzen zu verstehen. Die sehen die Nichtigkeit der Götzenbilder nicht ein. Waw in ועדיהם ist adversativ.

10. מי ist nicht fragend, sondern relativ oder indef., und das Ganze enthält keinen vollständigen Satz, sondern nur das Hauptsubjekt (مبتدا) eines Satzgefüges und dessen Beschreibung; sieh die folgende Bemerkung.

11. Verbinde מאדם mit יבשו. Die Präposition in מאדם bezeichnet aber hier nicht die Person, deren man sich schämt, sondern die, vor der man sich schämt. מן entspricht in dieser Verbindung dem arab. من البيان und eignet sich darum für die genannte Beziehung, für die das Hebräische keinen andern Ausdruck hat. אדם aber, dem חרשים gegenübergestellt, heisst nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 Leute, die nicht Künstler sind. Danach ist der Sinn unseres ersten Halbverses im Zusammenhang mit V. 10 für uns wie folgt: wenn jemand einen Gott geformt und ein Bild gegossen, so müssen sich seine Berufsgenossen, wenn sie Künstler sind, vor den Laien schämen. Die Künstler müssen sich ihres Kollegen, des Pfuschers, schämen, weil er das nicht geschaffen hat, was man bei ihm bestellte. Er sollte einen Gott machen, doch das, was er geliefert hat, ist keiner. Subjekt zu den Verben im zweiten Halbvers ist ebenfalls חבריו.

12. מעצד ist für ein anderes Wort verschrieben oder verlesen, das sich jedoch nicht mehr ermitteln lässt. Am Schlusse ist für ויעף zu sprechen וַיִּעַף = und er lechtzte, schmachtete vor Durst. Nur עיף hat diese Bedeutung, nicht יעף.

13. Das zweite יתארהו ist schwerlich richtig. Wahrscheinlich ist dafür יְתָאֲרֵהוּ zu lesen. Letzteres ist Pi. von תאה, einer Nebenform von תוה, vgl. Num. 34, 7, und heisst er bezeichnet es, d. i., macht Zeichen, nach denen es geformt werden soll. Am Schlusse ist בית, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden, zu streichen. Blosses לָשֶׁבֶת, wie man dann wegen der Pause sprechen muss, heisst, um müssig zu sein, um nichts zu tun; vgl. Ex. 21, 19.

14. Hier sind die ersten drei Worte unübersetzbar. Die Aenderung von ויכרת in כָּרַת, die man nach LXX und Vulg. vorzunehmen pflegt, hilft nichts, da vor dem Pflanzen des Baumes, das erst später erwähnt wird, von dessen Fällen die Rede nicht sein kann. Die fraglichen Worte sind irgendwie aus anderem Zusammenhang hierher geraten. ויקח ist = und er wählte, das heisst, er beschloss zu nehmen. Nach dem oben Gesagten ist אֹרֶן, wofür ארן mit seinem kurzen Nun gemeint ist, diesem, das im A. T. sich sonst nicht findet, vorzuziehen.

16. יאכל und יצלה sind, wie der Sinn fordert, nach dem Vorgang Oorts umzusetzen und V. 19 zu vergleichen.

17. Für לפסלו lies לְפֶסֶל und schlage das Waw als Konjunktion zu יסגד, von dem es durch falsche Wortabteilung getrennt wurde.

19. ל in לתועבה könnte wohl den Produktacc. zu אעשה bilden, bei לבול aber ist dieser Sinn der Präposition wegen der Bedeutung des Nomens nicht möglich. Dazu kommt noch, dass תועבה nur ein einziges Mal (2 K. 23, 13) einen heidnischen Gott, niemals aber ein Götterbild bezeichnet. Aus diesen Gründen muss ויתרו לתועבה einen vollständigen Satz für sich bilden und אעשה als darauf bezüglicher Relativsatz gefasst werden, während לבול עץ אסגד den Sinn von תועבה entfaltet. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: und der Rest davon soll der Abscheulichkeit dienen, die ich begehen werde, dazu, dass ich vor einem Holzblock mich bücke.

20. רעה אפר gibt Duhm wieder „wer Asche weidet" (ein schönes poetisches Bild!) und sagt zur Erklärung, „Asche weiden ... mag heissen: eine vom Brande heimgesuchte Steppe beweiden". Davon ist kein Wort richtig. In solcher Verbindung heisst רעה nicht weiden, sondern Freund des Objekts sein, ihm nachgehen, an ihm hangen, und אפר ist bildliche Bezeichnung für Nichtigkeit; sieh zu Gen. 18, 27. Subjekt zu הטהו ist רעה אפר, und das Suff. am Verbum bezieht sich auf לב הותל, während letzteres das Subjekt (مبتدا) bildet in dem Satz לב הותל הטהו, der seinerseits Prädikat

(خبر) zu רעה אפר ist. Sein leicht zu betörendes Herz hat der dem Nichts Nachgehende betört, hebräisch nach Belieben geneigt. Derartige komplizierte Satzgefüge, müssen solchen, die das Wesen des semitischen Nominalsatzes nicht erfasst haben (und zu ihnen gehören alle modernen hebräischen Grammatiker von Gesenius bis auf Koenig), die in Verbindung damit von einem casus pendens sprechen, unmöglich erscheinen, sind aber im Arabischen z. B. sehr häufig. Die traditionelle Fassung, wonach לב Subjekt ist zu הטהו und das Suff. am Verbum auf רעה אפר geht, ist deshalb unmöglich, weil nach hebräischer Denkweise einer sein oder ein anderes Herz neigt, aber nicht umgekehrt das Herz den Menschen; vgl. Jos. 24, 23. 2 Sam. 19, 15. 1 K. 8, 58. 11, 2. 3. 4. Ps. 119, 36. 112 und Pr. 2, 2.

21. כי ist hier nicht begründend, sondern leitet einen Objektsatz ein, der den Sinn von אלה entfaltet. עבדי in עֵדָי zu ändern, wie manche Erklärer tun, ist kein Grund vorhanden. Von einem Zeugen, kann hier auch die Rede nicht sein. Heisst es doch V. 8 und trotz des singularischen Anfangs unseres Kapitels, vgl. V. 2, dennoch ואתם עֵדָי.

23. תחתיות הארץ ist dem Sinne nach verschieden von ארץ תחתיות. Letzteres, das nur bei Ezechiel vorkommt, bezeichnet den Hades, ersteres dagegen heisst tiefste Tiefe als Korrelat zum Himmel, der höchsten Höhe. Die Bewohner des Hades werden auch von den Vorgängen im Lande der Lebendigen nicht affiziert, können daher über die Erlösung Israels nicht jauchzen. Zur Ausdrucksweise vgl. Ex. 19, 17 תחתית ההר.

24. Das Ganze von V. b an bis V. 26a incl. bildet keinen vollständigen Satz, sondern enthält bloss das Subjekt und Verschiedenes, das Apposition dazu ist; sieh zu V. 26. Im zweiten Halbvers entscheiden sich die meisten der Neuern für das Kethib מי אתי. Gleichwohl ist nur das Keri richtig, schon deshalb, weil hier nach dem oben Gesagten ein vollständiger Satz wie מי אתי unmöglich ist. Ueber מאתי sieh zu Gen. 30, 21. Doch hat der Ausdruck hier einen etwas verschiedenen Sinn. Denn wie dem lateinischen „mea sponte", so ist auch unserem hebräischen Ausdruck sowohl Nötigung von aussen her als fremde Hilfe entgegengesetzt. Ersteres ist an der obengenannten Genesisstelle der Fall, letzteres hier.

26. Dass erst hier im zweiten Halbvers das Prädikat zu אנכי in V. 24 beginnt, ist bereits oben gesagt worden. Aus diesem Grunde heisst es hier und in den folgenden zwei Versen האמר,

während von den sechs Partizipien dazwischen keines den Artikel hat. Für תושב ist wohl תֵּשֵׁב, als Pausalform von Niph., zu sprechen, da Hoph. dieses Verbums sonst nur mit persönlichem, nicht mit sachlichem Subjekt vorkommt; vgl. 5, 8.

28. Für רעי ist, wie der Parallelismus und der Versbau gebieterisch fordern, רֵעִי zu lesen und dahinter יְכַלֶּה, das wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden ה וכל ausgefallen, einzuschalten. Dann erhält man den passenden und gefälligen Sinn: der von Cyrus sagt, er soll meinen Gedanken durchführen und meinen Wunsch ganz erfüllen. Weder „mein Hirte", noch „mein Freund", wie manche, die ebenfalls רֵעִי lesen, letzteres fassen, passt hier. Ueber רֵעַ vgl. Ps. 139, 2. 17 und sieh die Bemerkungen zu 1 Sam. 17, 28, und Pr. 16, 27 und über dasselbe in Parallele mit חֵפֶץ zu Jes. 48, 14. Auch im zweiten Halbvers ist die Konjunktion von ולאמר zu streichen und am Schlusse תוסד, dem vorherg. תבנה ensprechend in יִוָּסֵד zu ändern. Subjekt zu לאמר ist כורש. Wenn JHVH es wäre, müsste es היכלי, mit Suff., heissen.

XLV.

1. למשיחו ist = zu dem, den er für seine Zwecke gewählt hat; sieh zu Lev. 7, 35. אשר, das den demonstrativischen Begriff umfasst, der durch den Relativsatz erklärt wird, steht im Vokativ, sodass für uns der Sinn ist: du, den ich an der Rechten gefasst usw. Nur diese Fassung ist hier zulässig, weil es sonst החזיק und יפתח statt החזקתי, respekt. אפתח heissen müsste. בימינו und לפניו statt בימינך und לפניך, wie wir Abendländer erwarten, ist hier echt hebräisch. Denn, wie schon früher mehrmals bemerkt, ist der Vokativ in einer semitischen Sprache die dritte Person, nicht die zweite. Für לרד ist wohl לְרַדֵּד zu lesen.

2. הדורים ist ein rätselhaftes Wort. LXX und Syr. drücken dafür הרים aus, doch passt dazu אישר nicht. Es müsste statt dessen אשפיל heissen; vgl. 40, 4. Ich glaube, dass man nach V. 13 וּדְרָכִים oder besser ודרכיך zu lesen hat.

3. אלהי ישראל ist nicht als Apposition, sondern als Prädikatsnomen zu fassen. Das letzte Glied heisst danach: der als Gott Israels dich bei deinem Namen ruft. Was unmittelbar darauf folgt, spricht für diese Fassung hier.

6. Die Erklärer sprechen hier ממערבה, mit Mappik. Allein מערב findet sich im A. T. weder im st. const. noch mit Suff. Ausserdem ist שמש, sonst utriusque generis, in solchen Ortsangaben stets

masc.; vgl. Mal. 1, 11. Ps. 50, 1. 113, 3. Aus diesen Gründen muss die Recepta hier belassen werden. Die Endung â aber bezeichnet bei diesem Ausdruck den casus obliquus, der von der vorgeschlagenen Präposition abhängt; sieh zu Gen. 1, 30. ממערבה ist die vom Westen, und ähnlich ist ממזרח zu verstehen; vgl. zu 59, 19.

7. אלה weist nicht auf das Vorherg. zurück, sondern gleichsam auf die entfernteste Umgebung des Redenden. Denn כל אלה ist spätere Bezeichnung für das Universum, die Welt; sieh besonders zu Hi. 12, 9. Vergleichen liesse sich „haec omnia“, womit Cicero irgendwo auf Rom und seine Institutionen hinweist.

8. Neben ישע können צדק und צדקה nur Sieg und Heil bezeichnen; vgl. zu 41, 2. תפתח ist für תפרח verschrieben; vgl. 35, 2, wo die Wüste oder Steppe Subjekt zu פרח ist. תצמיח ist als falsche Korrektur von תפתח zu streichen und צדקה als weiteres Subjekt zu יפרו zu fassen. Am Schlusse ist דִּבַּרְתִּי für בראתיו zu lesen.

9. הוי findet sich bei Deuterojesaia nur hier und im folgenden Verse und ist darum an diesen beiden Stellen verdächtig. Wahrscheinlich hat man הֲיָרִיב für הוי רב zu lesen. Oort, der so liest, schaltet dahinter כְּלִי als Subjekt ein, was jedoch nicht nötig ist. Aus יֹצְרוֹ ergibt sich „Geschöpf“ als Subjekt. Für חרשי ist mit Oort חָרֶשׁ zu lesen. חרש אדמה ist = ein Künstler, der in Ton arbeitet, das heisst, ein Töpfer. מה תעשה ist exklamatorisch zu fassen. An ופעלך אין ידים לו ist nichts zu ändern. In der Sprache der Mischna bezeichnet יד den Stiel eines Geräts oder den Henkel eines Gefässes so z. B. Kelim 21, 3. 25, 6 und diese Bedeutung hat das Nomen hier. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: spricht der Ton zu seinem Bildner, „wie du schaffs!“ oder, „was du machst, hat keine Handhabe!“ Das Fehlen der Handhabe ist natürlich nur aus vielen Fehlern, die ein Gefäss haben kann, herausgegriffen. Danach wird in diesem letzten Gliede das vorhergehende Bild vom Töpfer und dem Tone in passender Weise fortgesetzt. Andere greifen hier mehr oder minder in den Text ein und erhalten den Sinn „und zu dem, der mit ihm arbeitet, du hast ja keine Hände!“ oder nach Duhms Emendation „und sein Werk hat ja keine Hände!“ Aber dies ist schwerlich hebräische Sprechweise.

10. Für הוי אמר ist הָאֹמֵר zu lesen und zu V. 9 zu vergleichen. מה תוליד und מה תחילין sind exklamatorisch zu fassen. Denn aus V. 13 geht hervor, dass es sich hier um die Befreiung aus dem Exile handelt. Wenn man daher die beiden genannten Sätze in interrogativem Sinne fasst, sprechen die Redenden so, wie wenn

sie überhaupt nicht befreit werden wollten, was doch nicht gemeint sein kann. So aber gibt sich in der Rede nur Unzufriedenheit mit der Art der Befreiung kund. Die Unzufriedenen waren nach dem Tone des Ganzen nicht etwa Ungläubige, sondern grade die Frommen. Diese hatten erwartet, aus Babylon, wie einst ihre Väter aus Aegypten, auf wunderbare Weise, unmittelbar durch JHVHs starken Arm, erlöst zu werden, aber statt dessen bediente sich JHVH bei dem Werke der Befreiung einer irdischen Macht, daher diese ihre Unzufriedenheit.

11. Für האתיות תשאלוני hat man zu lesen הָאֹתֹם תִּשְׁאָלוּנִי, an בני dagegen ist nichts zu ändern.

13. Der Sinn des ersten Halbverses ist: ich habe ihn ausgerüstet mit Sieg und gefördert all seine Unternehmungen, wörtlich geebnet all seine Wege. Sieh zu 41, 2. Die Worte לא במחיר ולא בשחד können, wie immer man sie auch fassen mag, nicht ursprünglich sein, bei deren Verbindung mit העירתהו, die übrigens kaum richtig wäre, nicht, weil die Befreiung Israels und die Erbauung des Tempels durch Cyrus der Lohn JHVHs waren für dessen Ausrüstung, und wenn man die fraglichen Worte auf יבנה und ישלח bezieht, erst recht nicht, weil Cyrus für seine Befreiung Israels und Erbauung des Tempels nicht nur nicht unbelohnt blieb, sondern seinen Lohn sogar im Voraus erhalten hatte.

14. עבר ist hier mit Bezug auf Gut gebraucht, das in den Besitz eines andern übergeht; vgl. Num. 27, 7. Cyrus wird die befreiten Juden aus der Beute und den Gefangenen der genannten Völker beschenken. Ueber כויש und סבאים vgl. 43, 3. Sämtliche Suffixa der zweiten Person fem. spricht man wohl besser als masc. Für אליך aber ist entschieden וְאֶל־אֱלֹהֶיךָ zu lesen, da התפלל von dem Anflehen eines Menschen nicht gebraucht werden kann.

15. An אתה ist nichts zu bessern, denn die Anrede ist an JHVH. Dagegen muss man מסתתר in מַסְתִּיר = schützend ändern. Nur dieses passt als Parallele zu מושיע.

16. צירים ist höchst wahrscheinlich durch Haplographie des anlautenden Jod aus יְצִירִים entstanden. יְצִיר oder יָצִיר heisst in der Sprache der Mischna Geschöpf.

18. Hier gehen alle Erklärer erbärmlich fehl. Dabei ist der Text des langen Verses bis auf ein einziges Wort richtig. Gleich בורא השמים wird falsch gefasst, denn der Ausdruck ist nicht Apposition zu יהוה, sondern es fängt schon damit die Rede JHVHs an.

Der Ausdruck bildet mit האלהים einen Nominalsatz, während הוא dazwischen den zu 43, 25 angegebenen Dienst tut. Auch יוצר הארץ ועשה הוא כוננה ist ähnlich als vollständiger unabhängiger Satz zu fassen, nur dass hier הוא lediglich zur starken Hervorhebung des Subjekts dient. Die Suff. in כוננה, בראה und יצרה beziehen sich nicht auf ארץ, sondern sind neutrisch zu fassen und auf das grosse Ereignis zu beziehen, nämlich auf die Befreiung der Juden durch Cyrus, auf deren Voraussagung JHVH in den vorhergehenden Abschnitten und auch hier V. 21 b sich so viel zugute tut. Auf diese geplante Befreiung wird auch an der genannten Stelle mit einem neutrischen Pron. Bezug genommen. Es versteht sich dabei von selbst, dass die genannten drei Verba von dem Ersinnen, Entwerfen und Reifen des Planes gebraucht sind; vgl. 46, 11 und sieh zu 22, 11. Subjekt zu בראה ist תהו, und לשבת hat man in לא בֹשֶׁת zu ändern. תהו und בשת sind, wie öfter, verächtliche Bezeichnungen für heidnische Götter. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Wer den Himmel schuf, der ist der wahre Gott;
wer die Erde formte und machte, hat dies bewerkstelligt;
Thohu hat es nicht ausgedacht, Bošeth nicht ersonnen,
nur ich JHVH und kein anderer.

Wörtlich heisst ואין עוד „und es gibt keinen andern", wozu zu ergänzen ist „der das getan hätte". Denn in solchen Wendungen ist עוד, wie dessen Negierung durch אין beweist, eigentlich Substantiv und heisst ein anderes Exemplar von der Art des Genannten; sieh zu Jer. 49, 19. Wie man hier an הוא כוננה vorübergehen kann, ohne auf die richtige Beziehung des Suff. zu kommen, ist mir unbegreiflich, denn bei dessen traditioneller Beziehung ist der Satz nach dem Vorhergehenden nichtssagend.

19. An תהו ist nichts zu bessern, nur muss man den Ausdruck in dem zu V. 18 angegebenen Sinne und als Prädikatsnomen fassen. תהו בקשוני heisst danach, sucht mich als תהו, d. i., wie man einen heidnischen Gott sucht, ohne Erfolg. צדק bedeutet hier Wahrheit und מישרים Aufrichtiges. Was JHVH verspricht, ist wahr, das beabsichtigt er auch zu tun.

20. באו sowohl als auch התנגשו hat man hier bildlich zu fassen. Herausrücken und näher kommen ist so viel wie auf den in Rede stehenden Gegenstand genau merken, vgl. zu 1 Sam. 12, 16. Unter פליטי הגוים sind nicht die den Heiden entronnenen Juden zu verstehen, sondern der Ausdruck ist ähnlich wie Ez. 36, 3 ff. שארית הגוים zu fassen, nur nicht so allgemein, denn er bezeichnet speziell

diejenigen Völker, die von den Eroberungen des Cyrus nicht betroffen wurden. Während, die von Cyrus besiegten und gefangen weggeführten Heiden bereits zur Einsicht gekommen sind, dass JHVH allein der wahre Gott ist, vgl. V. 14b, haben jene diese Einsicht noch nicht, und darum wendet sich die Rede hier speziell an sie. Bei הנשאים ist weder an das Tragen der Götzen in die Schlacht zu denken noch an deren Herumtragen daheim in Prozessionen, in denen um Sieg oder Rettung gebetet wurde. Der Ausdruck, wie er hier verstanden sein will, ist von der Kindererziehung hergenommen. Säuglinge werden getragen. Darum ist hebräisch tragen auch so viel wie: für einen Hilflosen oder für einen, der sich selber nicht versorgen kann, sorgen, dann schlechtweg eine Person oder Sache schützen, beschützen; vgl. Num. 11, 12. 14. Deut. 1, 31 und sieh hier zu 46, 1. Danach ist hier davon die Rede, dass die Götzendiener, statt von ihren Göttern versorgt zu werden, für sie sorgen und sie in Acht nehmen müssen. Insofern entspricht diesem das folgende Glied.

21. In Verbindung mit מושיע kann צדיק nur heissen siegreich nicht gerecht; vgl. zu V. 8 und 41, 2.

23. Ueber die Masculinform von יצא sieh zu Gen. 13, 6. צדקה heisst hier Wahrheit oder richtiger was wahr werden soll; vgl. zu V. 19.

24. Vor אך ist nach LXX לאמר herzustellen und im Folgenden לי אמר zu streichen. Letzteres mag aus dem zuerst ausgelassenen und dann an den Rand geschriebenen לאמר entstanden sein. Im zweiten Halbvers ist nach mehreren Handschriften יבואו statt יבוא zu lesen. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen. Zu עדיו יבואו passt aber ויבשו nicht, und man hat daher statt dessen וְיֵשְׁבוּ zu lesen und dies in dem zu Lev. 26, 26 angegebenen Sinne zu verstehen. Der Sinn ist: alle, die gegen JHVH eiferten, werden zu ihm kommen, weil darin allein ihre Rettung liegen wird.

25. יצדקו ויתהללו ist = sie werden siegen und triumphieren. Von ersterem Verbum ist dieser Gebrauch selten, letzteres dagegen heisst immer nur triumphieren wenn es ביהוה oder בו mit Suff., das auf JHVH geht, zum Komplement hat.

XLVI.

1. Sprich נֹשְׂאֹתֵיכֶם als Partizip akt. Der Ausdruck ist = die euch tragen sollten. Der Spott ist beissend. Bel und Nebo, die als Götter ihre Verehrer tragen, das heisst versorgen, sollten,

— vgl. zu 45, 20 — wurden selbst dem abgearbeiteten Vieh zum Tragen aufgeladen.

2. משא macht den Erklärern hier Schwierigkeiten, weshalb sie das Wort streichen. Nach dem oben Gesagten aber kann man leicht sehen, dass unter diesem Ausdruck die Verehrer von Bel und Nebo gemeint sind, welche von diesen Göttern hätten getragen werden sollen; vgl. V. 3 und 4.

3. Im Unterschied von den beiden babylonischen Göttern, die von ihren Verehrern getragen wurden, hat JHVH von je her die ihn verehrenden Israeliten getragen, das heisst, für sie in jeder Hinsicht gesorgt; vgl. Deut. 1, 31.

4. Das Greisenalter ist selbstredend Israels. Diese Zeitangabe erhält guten Sinn, wenn man erwägt, dass das Bild des Tragens von der Kindererziehung hergenommen ist. In der Kindererziehung kommt eine Zeit, wo der Zögling vom Erzieher nicht mehr getragen wird, und die ist, wenn er bereits herngewachsen ist; im Bilde aber will JHVH Israel während seiner ganzen Volksexistenz tragen. סבל wird immer nur von schweren Lasten gebraucht; vgl. zu V. 7. Danach heisst אני אסבל ich kann schwer und lange tragen. Im zweiten Halbvers ist עשיתי in נָשָׂאתִי zu ändern. An letzteres denkt auch Duhm, schwankt jedoch zwischen diesem und Klostermanns עמסתי einerseits und der Recepta bei Aenderung von אשא in אעשה andererseits. Aber keiner der letztern Vorschläge verdient Beachtung. Klostermanns עמסתי wäre hier auch sprachlich falsch, denn עמס heisst nur einem andern etwas aufladen, aber nicht sich selbst.

5. דִּמָּה heisst vergleichen, aber ohne Rücksicht auf die Korrektheit des Vergleichs. Dagegen birgt הִשְׁוָה den Nebenbegriff des Korrekten in sich. Demgemäss bildet hier ותשוו einen in einem gewissen Sinne abhängigen Satz, und der Sinn des Ganzen ist: mit wem wollt ihr mich vergleichen und dabei einen richtigen Vergleich anstellen? Nach dem Gesagten muss aber im zweiten Gliede in משל der Begriff des korrekten Vergleichs noch weniger als in דמה zum Ausdruck kommen.

6. Für הזלים ist mit Perles הַסֹּלִים zu lesen. Dass סלה sonst nur in Piel vorkommt, verschlägt nichts. Denn es gibt eine ganze Reihe von Verben, von deren Kal nur das Partizip vorkommt, während sie in Piel in häufigem Gebrauch sind; vgl. דבר, כזב, קוה und mehrere andere. Unter כיס versteht man hier gemeinhin den Geldbeutel, aber dieser heisst im A. T. niemals anders als צרור כסף

oder schlechtweg צרור: sieh zu Pr. 1, 14. כיס bezeichnet sonst den Beutel, in dem die Gewichtsteine gehalten wurden, steht aber hier metonymisch für seinen gesamten Inhalt. Die diesem Nomen vorgeschlagene Präposition ist komparativisch zu fassen. Danach ist הסלים זהב מכיס = die Gold aufwägen, für das sämtliche Gewichtsteine im Beutel nicht hinreichen. קנה heisst nicht die Wage schlechtweg, sondern bezeichnet eine altmodische, in europäischen Ländern fast nicht mehr anzutreffende und in Amerika nur noch von kleinen Eishändlern gebrauchte Schnellwage mit verschieblichem Stützpunkt, die englisch steel-yard und deutsch Besemer, Desem, Desemer und zuweilen Bismar oder Insert genannt wird. In der Mischna heisst solche Wage קָנֶה מֹאזְנַיִם; vgl. Kelim 12, 2 und 18, 16 und sieh Bartenura zu ersterer Stelle. Diese Art Wage hat vor jeder andern den Vorzug, dass sie ohne Gewichtsteine auf einmal ein Gewicht bestimmen kann, das etwa fünfzehnmal so schwer ist als sie selbst. Wegen dieses Vorteils lässt unser Prophet die Götzendiener das in ungleich grösserer Quantität gespendete Silber mit dem Besemer wägen, während sie sich beim Abwägen des Goldes, wie מכיס zeigt, der gewöhnlichen Wage bedienen.

7. יסבלהו wird fälschlich als unabhängiger Satz gefasst, denn als solcher trägt er zum Sinne des gesamten Satzgefüges nichts bei. Auch ist die Bedeutung dieses Verbums hier nicht erkannt worden. סבל heisst in diesem Zusammenhang, die Last des Objekts fühlen, und יסבלהו hängt als Nachsatz von dem Vorherg. ab, das einen Bedingungssatz bildet. Im Folgenden ist ויניחהו תחתיו, wie man allgemein verbindet, unhebräisch; denn bei dieser Verbindung müsste sich das Suff. in תחתיו, wenn dieser Ausdruck die hier erforderliche Bedeutung „die Stelle, an der er sich befindet" haben soll, auf das Subjekt des Verbums beziehen — vgl. Ex. 10, 23. 16, 29. Lev. 13, 23. Jos. 5, 8. 6, 5. 20. 2 Sam. 7, 10. Jes. 25, 10. Jer. 38, 9. Sach. 6, 12. 12, 6 — was aber hier nicht der Fall ist. Aus diesem Grunde muss die Konjunktion von ויעמד als dittographiert gestrichen und תחתיו mit diesem Verbum verbunden werden. Die grammatische Beziehung dieser beiden Sätze zu einander ist dieselbe wie bei den vorhergehenden. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn, wie folgt: wenn sie ihn auf die Schulter heben, empfinden sie ihn als Last, und setzen sie ihn ab, so bleibt er, wo er ist, kann sich von der Stelle nicht rühren.

8. Für והתאששו ist zu lesen והתבששו = und schämt euch vor einander. Andere lesen והתבוננו, aber dies liegt graphisch zu fern.

11. Diejenigen Erklärer, die sich in diesem Zusammenhang mit dem „Stossvogel“ zufrieden geben, sind wahrlich keine exegetischen Epikuräer; denn mit diesem Tiere ist hier nichts Vernünftiges anzufangen, weil עיט stets Kollektivum ist und niemals von einem einzelnen bestimmten Vogel gebraucht wird, als welcher allein Cyrus gedacht werden könnte. עיט ist wahrscheinlich korrupt, Es steckt wohl in dem Worte ein Substantiv oder Partizip von dem aramäischen Stamme יעט = יעץ, vgl. Dan. 6, 8 und Esra 7, 14, mit oder ohne Suff. Jedes dieser beiden würde dem folg. איש עצתי als Parallele vollkommen entsprechen. Möglich ist aber auch, dass es einen aram. Stamm עיט gab, dem יעט entsprach; wie es einen letzterem verwandten Stamm עטא gab; vgl. Baba bathra 17b und Sabbath 55b עטיו של נחש = der Plan der Schlange mit Eva. In letzterem Falle wäre unser Wort עָיָט zu sprechen, nach der Analogie von בִּין. Dass der Parallelismus zuweilen zwang, zu einem Lehnwort zu greifen, ist sehr natürlich, denn die arme hebräische Muttersprache bot nicht immer zwei einander entsprechende Ausdrücke; vgl. 44, 15 den Gebrauch von סגד als Parallele zu השתחוה. Und dieser Fall trat auch hier ein. Denn das hebräische יֹעֵץ heisst nur Ratgeber und passte darum in den Parallelismus nicht. Ein Fremdwort dagegen lässt leicht eine Modifizierung seiner Bedeutung zu.*) Und so konnte ein Subst. oder Partizip von יעט oder עיט = יעץ in dem Sinne gebraucht werden, den איש עצה hier hat, und jemand bezeichnen, der für die Durchführung eines Planes bestimmt ist.

12. Für das hier unpassende אבירי empfiehlt sich sehr das von Klostermann nach LXX vorgeschlagene אֹבְדֵי. אבדי לב bezeichnet die Mutlosen; vgl. Jer. 4, 9. הרחוקים ist subjektiv zu verstehen und = die sich fern glauben. צדקה heisst Sieg, Heil; vgl. den Parallelismus in V. 13.

XLVII.

1. על עפר heisst nicht in den Staub, sondern, wie in der Parallele לארץ und אין כסא zeigen, einfach auf den Boden. Im zweiten Halbvers lässt sich לא תוסיפי יקראו לך zur Not nach der Bemerkung zu Gen. 31, 40 erklären, sodass der Sinn wäre „du wirst nicht in dem Zustand verbleiben, wegen dessen man dich nannte“, doch liest man für תוסיפי besser יוסיפו. Bei letzterer Lesung

---

*) So haben z. B. „flirt“ und „douceur“ im Englischen, respekt. Französischen niemals die Bedeutung, in welcher sie von Deutschen gebraucht werden.

ist die Konstruktion wie in 52, 1c. Die רכה וענגה, das heisst, die Verzärtelte und Verwöhnte, kann auf dem nackten Boden nicht sitzen; vgl. Deut. 28, 56. „Ueppige“ kann ענגה nicht heissen.

2. קמח als Objekt zu טחני ist unlogisch, denn man mahlt Getreide, nicht Mehl*). Für קמח ist deshalb ohne Zweifel קֻמִי zu lesen und dies zum Folgenden zu ziehen. טחני allein, ohne jegliches Objekt, genügt vollkommen, da es hier lediglich auf die Degradierung des Subjekts durch die Handlung ankommt, nicht auf das Produkt der Handlung; vgl. Ri. 16, 21. Hi. 31, 10 und Thr. 5, 13. Das Mahlen fiel nämlich niedrigen Sklaven zu; vgl. Ex. 11, 5.

3. Ueber נקם אקח vgl. Jer. 20, 10. Der Ausdruck hört sich mir jedoch nicht hebräisch an. Die Ausdrucksweise in ונתתי את נִקְמָתִי בֶּאֱדֹם Ez. 25, 14 scheint mir zu zeigen, dass man im Hebräischen „Rache nehmen“ für „sich rächen“ nicht sagen kann. Ich vermute daher, dass נָקֹם אֶקֹּם zu lesen ist. Für das hier unpassende אפגע ist אֶרְגַּע zu lesen und Jer. 47, 6 zu vergleichen. אדם endlich ist mit allen Neuern in אָמַר zu ändern und dieses zum Folgenden zu ziehen.

5. Ueber den zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu V. 1.

6. Ueber נחלה als Bezeichnung für Israel in seinen Beziehungen zu JHVH sieh zu Ex. 34, 9. „Die ewig Meinen“ würde hier den Sinn von נחלתי richtig ausdrücken. Im zweiten Gliede ist זקן nicht von den Individuen zu verstehen. Denn gemeint ist das gleichsam altersschwach gewordene Israel; vgl. zu 46, 4. Unmittelbar vor מאד ist עד irrtümlich ausgefallen; über die in der Prosa seltene, aber in der Poesie häufige Verbindung עד מאד vgl. 64, 8. 11.

7. Streiche עד; das Wörtchen, das der Abschreiber, wie bereits oben gesagt, im vorherg. Verse ausgelassen, wurde nachträglich an den Rand geschrieben, woher es hier an unrichtiger Stelle in den Text kam. Andere verbinden עד mit dem Vorhergehenden und fassen גברת עד im Sinne von „Herrin für immer“, allein danach hat das vorherg. absolute לעולם אהיה durchaus keinen Sinn, weil dem angeredeten Babylon in diesem Stücke von Anfang an nur mit Sklaverei, nicht aber mit völliger Vernichtung gedroht wird; vgl. V. 2. Für אחריתה bieten viele Handschriften אחריתֵךְ. Die Recepta mit neutrischem Suff. heisst das Ende davon.

---

*) Unsere modernen Exegeten, deren keiner meines Wissens an der fraglichen Ausdrucksweise Anstoss nimmt, stehen hierin den alten Rabbinen nach, denn letztern ist das Unlogische des Ausdrucks wenigstens aufgefallen, wenn auch die Art und Weise, wie sie die Schwierigkeit zu beseitigen suchen, absurd ist; sieh Synhedrin 56b.

8. Den Ausdruck, אני ואפסי עוד, der ausser hier und V. 10 nur noch Zeph. 2, 15 vorkommt, auch dort mit Bezug auf einen Staat, der sich יושבת לבטח dünkt, pflegt man zu übersetzen „es gibt nicht meines Gleichen“. Aber das ist gewöhnlich אין כמוני, selten, wie 46, 9, אפס כמוני. Wenn man nun erwägt, dass אפס im Pl. sich sehr häufig findet, aber mit Suff. sonst nirgends, so drängt sich die Vermutung auf, dass in dieser Verbindung וְאַפְסֵי statt ואפסי zu lesen und עוד als Substantiv im Sinnne von Dauer zu fassen ist. Danach wäre der Ausdruck = ich und das Ende der Zeiten, das heisst, ich werde ewig bleiben wie ich bin. Die Wiedergabe von שכול durch Kinderlosigkeit ist nicht ganz genau, denn der hebräische Ausdruck bezeichnet den Zustand eines Weibes, das Kinder geboren, sie aber verloren hat.

9. An כתמם ist nicht auszubessern. Der Ausdruck heisst jedoch nicht „gemäss ihrer Vollständigkeit“, wie Dillmann meint, denn der Begriff des Vollständigen wird wohl bisweilen durch das Adjektiv תמים ausgedrückt, aber niemals durch das Verbum. Der fragliche Ausdruck heisst: wie wenn sie sich an dir erschöpfen wollten. Die Präposition in ברב und בעצמת ist = trotz, ungeachtet, und חבריך und כשפיך sind bildlich zu verstehen. Gemeint sind diplomatische Kniffe und politische Intriguen; sieh zu Ex. 22, 17.

10. Für das widersinnige ברעתך ist בְּדַעְתֵּךְ zu lesen und das folg. חכמתך ודעתך zu vergleichen. דעת bedeutet hier beidemal Bildung, Kultur. Für רואני ist כָּמוֹנִי zu lesen. Bei der falschen Fassung von אני ואפסי עוד, vgl. zu V. 8, schien hier אין כמוני, was dasselbe wäre, unwahrscheinlich; daher die vermeinte Verbesserung.

11. Der Sinn von שחרה ist dunkel und wird es wohl bleiben. Das dafür vorgeschlagene שחדה wäre hier unhebräisch. Auch die Bedeutung von כפרה ist nicht ganz klar. Am Schlusse vermutet Duhm den Wegfall des Nomens oder Verbums, das dem שחרה oder כפרה entsprechen sollte. Doch hat er Ps. 35, 8 übersehen, wo unser Satz fast wörtlich in ganz anderem Zusammenhang vorkommt. שֹׁאָה, wie dies hier und in der obengenannten Psalmstelle gebraucht ist, hat mit שְׁאָה nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit שוא, arab. ساء, zusammen und heisst Uebel in pathologischem Sinne, aber speciell Schwindel oder Ohnmacht. Negiertes ידע aber hat in dieser Verbindung eine eigentümliche Bedeutung, die am besten klar werden wird, wenn ich hinzufüge, dass der Sinn des Ganzen ist: und es wird dich plötzlich ein Schwindel überfallen, dass dir die Sinne vergehen.

12. Streiche die Worte באשר יגעת מנעוריך, die irgendwie aus V. 15 hier eingedrungen sind, und sieh zu V. 13. Ueber ערץ sieh zu 2, 19. Aus dem dort angegebenen Grunde scheint mir, dass man hier תערוצי in תֵּעָצִי zu ändern hat. אולי תועצי wäre = vielleicht dass du dir Rat schaffst. Diese Konjektur gewinnt durch die ungewöhnliche Schreibart der Recepta mit Waw an Wahrscheinlichkeit.

13. Der Satz נלאית ברב עצתיך ist nach der Bemerkung zu 7, 13 du hast das Spiel verloren trotz deiner mannigfachen Resourcen. Die Verkennung der Bedeutung, in der das Verbum hier gebraucht ist, hat die Einschaltung der aus V. 15 entlehnten Worte in V. 12 zur Folge gehabt. Man wollte mit באשר יגעת וגו׳ zu dem Gedanken hier überleiten. Für הברי ist wahrscheinlich חֲבָרֵי oder חַבְרֵי, letzteres von חָבָר, zu lesen. חברי שמים wäre Himmelskundige, vgl. arab. حَبْر und talmudisch חָבָר, welches letzteres ebenfalls einen Kundigen bezeichnet und deshalb dem עם הארץ = „Unkundiger“ entgegengesetzt ist*). In מאשר ist Mem nicht notwendig dittographiert.

XLVIII.

1. Hier bietet nicht nur וממי Schwierigkeiten, sondern auch יהודה**). Denn selbst wenn es feststünde, dass מים „semen virile“ heissen kann, wäre יצא ממי פ׳ ebenso unsagbar wie יצא מזרע פ׳. Ueber diese Schwierigkeit hilft man sich hinweg, indem man mit Secker מִמְּעֵי statt ממי liest. Aber יהודה bleibt dann immer noch unerklärlich, denn dieses findet sich in den Propheten nur als Name des Landes, nicht aber als Name des Ahnen, was es hier heissen müsste. Darum vermute ich, dass für וממי יהודה zu lesen ist וּמֵעַם יהוה, mit adversativem Waw. יצא mit מן konstruiert heisst hier, sich von einer Gesamtheit ausschliessen oder sich ihr nicht anschliessen wollen. Ueber diese Bedeutung sieh zu 43, 8. Danach ist hier die Anrede an solche Exulanten, die sich wohl Israeliten nannten, aber dem Volke JHVHs bei seiner Rückkehr in die Heimat sich nicht anschliessen wollten. Es waren dies wahrscheinlich Leute, die es in Babylon irgendwie zu Wohlstand gebracht hatten, während das verödete Juda, in dem

*) Gewöhnlich wird das rabbinische Wort חָבֵר gesprochen und „Genosse“ wiedergegeben. Aber der Umstand, dass in der talmudischen Literatur nirgends von einer Genossenschaft die Rede ist, von der ein חבר Mitglied wäre, spricht gegen die traditionelle Vokalisierung des fraglichen Nomens.

**) In בני יהודה ist יהודה Namen des Landes; vgl. Thr. 4, 2 בני ציון.

sie entweder gar kein oder nur sehr wenig Grundeigentum besassen, ihnen so gut wie nichts bot. 'לא באמת וגו ist = unaufrichtig und ohne Recht. Der Prophet spricht also solchen seiner Landsleute, die mit dem Volke JHVHs in die Heimat nicht zurückkehren wollen, das Recht ab, bei JHVH zu schwören; vgl. die Bemerkung zu Jer. 4, 2.

2. Soll dieser Vers bei dem, was vorhergeht, einen Sinn haben, so muss man לא vor נסמכו einschalten. Den Wegfall dieses Wörtchens kann man sich so erklären, dass zuerst Lamed durch Dittographie verloren ging, worauf man das verwaiste Aleph strich. Bei negiertem Verbum im zweiten Gliede ist Va = denn von der heiligen Stadt ergeht der Ruf an sie, aber sie haben kein Vertrauen zu dem Gotte Israels. Gemeint ist der Ruf zur Rückkehr, dem die Angeredeten, wie oben gesagt, nicht folgen wollten. Nur in dieser Fassung kann unser Vers, wie bereits gesagt, die Begründung von V. 1 b sein, was er offenbar sein will. Für „sie nennen sich nach der heiligen Stadt“, wie man den Ausdruck traditionell wiedergibt, ist der Ausdruck übrigens unhebräisch.

3. Sprich nach LXX und Vulg. וָאַשְׁמִיעֵם. Im zweiten Halbvers hängt ותבאנה von dem unmittelbar vorherg. Verbum ab, und עשיתי ותבאנה heisst: ich machte, dass es eintraf.

6. Hier ist der Text mehrfach entstellt. Mir scheint, dass שמעת חזה in שְׁמַעְתָּהּ זוֹ zu ändern und זו כלה als Apposition zum Suff. am Verbum zu fassen ist. Ferner hat man וְאַתֶּם für ואתם zu lesen und תֵּדַע für תגידו. Ueber זו vgl. besonders Ez. 40, 45. Die Abwechslung des Genus und Numerus bei den Suffixen ist ungefähr wie im vorherg. Verse. Auch dort wird bei dem Gegenstand, auf den Bezug genommen wird, mit dem Fem. Sing. angefangen, vgl. תבוא, das aber darauf in den Pl. übergeht. Im letzten Gliede ist das erste Wort וְנִצָּרוֹת als Partizip Niph. von יצר zu sprechen. Die Gegenüberstellung von נצרות und חדשות ist wie Ps. 51, 12 bei ברא und חַדֵּשׁ. נצרות heisst hier neu Ausgedachtes; sieh zu 22, 11.

9. לך umschreibt den Objektacc. Danach ist der Sinn: um meines Ruhmes willen bändige ich dich nur, ohne dich zu vertilgen; vgl. den Gedanken in V. 10. Dass das beschränkende „nur“ hier nicht ausgedrückt ist, verschlägt nicht viel. Das kommt öfter vor; vgl. besonders Gen. 32, 11 במקלי = nur mit meinem Stabe.

10. Die Präposition in בכסף ist nicht ב pretii, sondern sie bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen; vgl. Jos. 13, 6 בנחלה und sieh zu Num. 18, 10. ולא בכסף ist also = aber nicht als Silber,

das heisst, nicht in der Weise, wie man Silber läutert. Denn Silber läutert man durch Feuer, während JHVH, wie er sagt, sein Volk durchs Elend geläutert hat. בחר im Sinne von „prüfen“ ist aramäisches Lehnwort.

11. Das Objekt zu אעשה ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint ist die im vorherg. Verse erwähnte Läuterung Israels im כור עני statt es gänzlich zu vernichten. Für יחל ist אחדל zu lesen, dieses als Gegensatz zu אעשה zu fassen und Ri. 20, 28. 1 K. 22, 15 und Sach. 11, 12 zu vergleichen. Das Athnach ist bei אעשה zu setzen und die Worte וכבודי וגו׳ als Umstandssatz zu fassen. Demnach ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: um meinetwillen tat ich dies, denn wie hätte ich es anders machen können, ohne die mir gebührende Ehre einem andern zu geben?

12. Unmittelbar hinter יעקב bieten etliche Handschriften noch עבדי als dem folg. מקראי entsprechend, doch ist der massoretische Text soweit richtig; dagegen hat man vor מקראי entschieden אֶל einzuschalten, das wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen ist. JHVHs מְקֹרָא ist Cyrus, der von ihm zur Befreiung der gefangenen Israeliten Berufene; vgl. V. 15 קראתיו. JHVH fordert hier also die Exulanten auf, von der Erlaubnis des Cyrus zur Rückkehr in die Heimat Gebrauch zu machen. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: ich bin es, der von Anfang bis zu Ende die Ursache ist von den Siegen des Cyrus und von dessen Wohlwollen gegen die judäischen Exulanten.

13. יעמדו heisst nicht „als Diener da stehen“, wie man den Ausdruck zu fassen pflegt, denn danach wäre der Gedanke in diesem Zusammenhang nichtssagend. Wie schon in einem frühern Bande bemerkt, ist עמד der Bewegung im weitesten Sinne und darum auch jeder Aktion entgegengesetzt. Danach ist der Sinn hier: rufe ich ihnen zu, stellen sie ihre Funktionen ganz und gar ein. JHVH, der Himmel und Erde geschaffen hat, kann ihnen befehlen, ihre Dienste einzustellen. Und wenn dies gesagt ist, ist damit gesagt, dass JHVH alles vermag im Himmel und auf der Erde. Das Ganze aber ist Begründung des unmittelbar Vorhergehenden. Cyrus muss sich dem Willen JHVHs ebenso fügen, wie Himmel und Erde.

14. Für אהבו ist entschieden הֱבִאֹו zu lesen und V. 15 הבאתיו zu vergleichen. יעשה חפצו bildet danach einen Absichtssatz. Am Schlusse ist das widersinnige וזרעו כשדים zu ändern in וְרֵעוֹ בכשדים = und seine Absicht an den Chaldäern. Ueber רע und über den durch obige Emendation entstehenden Parallelismus sieh zu 44, 28.

15. Das doppelt defektiv geschriebene הבאתיו wurde vom Propheten wahrscheinlich הֲבִאֹתִיו gesprochen. Letzteres entspricht auch der häufigeren Form der dritten Pers. Hiph. mit Suff. bei diesem Verbum.

16. קרבו אלי ist = merkt auf mich, das heisst, auf meine Rede; vgl. zu 45, 20. Was darauf folgt ist an sich dunkel und im Zusammenhang unerklärlich. Der Schluss ist auch ungrammatisch, gleichviel, ob man ורוחו als weiteres Subjekt oder als weiteres Objekt fasst. Denn bei ersterer Fassung müsste es korrekter Weise הוא ורוחו, und bei letzterer ואת רוחו heissen; vgl. zu Gen. 16, 8. Endlich ist es befremdend, dass auf einmal die Person des Propheten in den Vordergrund tritt. Mir ist daher dieser ganze Vers als unecht verdächtig.

18. הקשבת ist mit Bezug auf die Gegenwart zu verstehen und ebenso ויהי. Für למצוֹתי aber ist unbedingt למצוָתי zu lesen, da es sich hier nicht um JHVHs Gebote im allgemeinen handelt, sondern lediglich um das eine Gebot, von der Erlaubnis des Cyrus Gebrauch zu machen und die Heimkehr anzutreten. Denn, wie schon oben bemerkt, wendet sich diese Rede an diejenigen Exulanten, die, weil sie in Babylon gut fortkamen oder aus irgendeinem andern Grunde, von der Rückkekr nach dem verwahrlosten Palästina mit seiner in Trümmern liegenden Hauptstadt nichts hören wollten. Unter צדקה ist hier dem Zusammenhang nach der Wohlstand zu verstehen. Diese Bedeutung des Nomens ergibt sich aus dem Begriffe der Festigkeit, der dessen Grundbegriff ist. Das tertium comparationis bei dem Vergleich ist der ununterbrochene Lauf.

19. Der Sinn von כמעותיו ist dunkel. Der Ausdruck ist wahrscheinlich nicht richtig überliefert.

21. In בחרבות steckt nicht der Pl. von חָרְבָּה, denn dieses kann die hier erforderliche Bedeutung „dürre Gegend“ nicht haben, sondern der von חֹרֶב, das an dieser Stelle konkreten Sinn hat. Die Pluralendung ôth ist charakteristisch für Substantiva, von denen in der älteren Sprache kein Pl. gebildet wurde; vgl. לב und לבב, wovon der Pl. לִבּוֹת und לְבָבוֹת sehr spät ist. In der Sprache der Mischna gibt es eine lange Reihe solcher späten Plurale auf ôth, von männlichen Substantiven; vgl. זדונות und רֵיחוֹת von זדון u. רֵיחַ.

22. Unter רשעים sind diejenigen Exulanten zu verstehen, die aus Mangel an Patriotismus und Nationalsinn es vorzogen, in Babylon zu bleiben, als in die Heimat zurückzukehren. Denn, wie schon in den frühern Bänden bemerkt, war die Liebe zum Vaterland

und seinen Institutionen ein wesentlicher Bestandteil der altisraelitischen Religion; sieh besonders zu 1 Sam. 26, 19.

XLIX.

2. ברור heisst weder glatt noch spitz, sondern auserlesen, aus anderem ausgewählt. Dass die Wahl des Pfeiles durch die Vorzüglichkeit seiner Eigenschaften und durch seine Zweckmässigkeit geboten war, versteht sich von selbst.

3. ישראל ist in seiner jetzigen Stellung unerklärlich. Ich vermute, dass das Wort ursprünglich am Schlusse stand. Dann muss aber der Prophet auch אֲפָאֵר statt אתפאר geschrieben haben. Bei dieser Neugestaltung des Textes wäre der Sinn: du bist mein Knecht, durch den ich Israel verherrlichen will. Auf den ersten Blick scheint obige Auskunft zu tief in den Text einzugreifen. Aber ein zuerst ausgelassenes und dann an den Rand geschriebenes Wort gerät sehr leicht in den Text an unrichtiger Stelle, und nachdem dies hier mit ישראל geschehen war, blieb nichts übrig, als das Verbum demgemäss zu ändern.

4. Ueber den Gebrauch von אכן zur Einleitung des Gegenteils von dem, das der Redende ehedem oder bis dahin irrtümlich dachte, sieh zu Gen. 28, 16.

5. עתה ist hier gesagt mit Bezug auf ממעי אמי in V. 1. Weder לא noch לו ist hier korrekt, denn der Prophet schrieb וישראל לְאֶסֹף. Daraus entstand zunächst durch Dittographie וישראל לא אסף, worin man das Verbum notwendiger Weise änderte, לא aber bis auf die Massora beliess, weil es für לו stehen konnte. Das Objekt zu אמר findet sich erst im folgenden Verse, und unser zweiter Halbvers bildet eine Parenthese; vgl. zu V. 6. In dieser Parenthese sind beide Verba im Sinne des Präsens zu verstehen. Es ist daher falsch ואכבד in וָאכבד zu ändern, wie man neuerdings tut. Auf ואכבד וגו׳ folgend, heisst עז, wie immer in Verbindung mit כבוד oder תפארת, nicht Stärke, sondern Herrlichkeit, Zier.

6. אמר im vorherg. Verse ist hier durch ויאמר an der Spitze wieder aufgenommen wegen der Trennung vom Objekt durch die Apposition zum Subjekt und durch die Parenthese dazwischen. מהיותך לי עבד wird gemeinhin wiedergegeben „dafür, dass du mir als Knecht dienst“, was aber rein willkürlich ist, denn מן kann diesen Sinn nicht haben. Dillmann allein scheint hier die Konstruktion erkannt zu haben, doch gibt seine Erklärung, teils wegen der ungenügenden grammatischen Auseinandersetzung, teils wegen

der zu wörtlichen Wiedergabe des hebräischen Textes den Eindruck eines barbarischen Satzgefüges, weshalb Duhm es lieber vorzieht, den Ausdruck מהיותך לי עבד zu streichen. Tatsächlich antizipiert das in der Verbalform von נקל enthaltene Pronomen der dritten Person die beiden folgenden Sätze, und die Präposition in מהיותך will komparativisch gefasst werden. Der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, ist danach wie folgt: um mir als Knecht zu dienen, ist nicht genug, dass du die Stämme Jakobs wiederherstellst usw. Weder נצירי noch נצורי ist richtig. Man hat dafür, dem vorherg. שבטי entsprechend, נִצְרֵי zu lesen und über dieses 11, 1 zu vergleichen.

7. Für לבזה, das ein Unwort ist, ist mit allen Neuern לִבְזוּי zu lesen. Aus וי ist, wie öfter, im Abschreiben ה geworden. Demgemäss ist auch מְתָעֵב in מְתֹעַב zu ändern, was auch allgemein geschieht. גוי aber kann, wie bereits zu Gen. 20, 4 bemerkt, nicht bedeuten „Leute“, sondern nur Volk, Nation. Diesem Nomen gegenübergestellt, bezeichnet נפש den Einzelnen, das Individuum; vgl. besonders Lev. 4, 27 und Ez. 18, 4. 20. Danach wird hier von Israel gesprochen als einem Volke, das von den Einzelnen verachtet und den Nationen ein Abscheu ist. Vor diesem verachteten und verabscheuten Israel sollen Könige, wenn sie es erblicken, aufstehen und Fürsten sich bücken oder niederwerfen, und zwar weil JHVH es erkoren hat. Den Königen ist das Niederwerfen erlassen. Diese werfen sich nur vor ihrem eigenen Gotte nieder, einem fremden Gotte dagegen erweisen sie in genügender Weise die ihm gebührende Ehre, wenn sie bloss von ihrem Sitze sich erheben; vgl. Ri. 3, 20. אשר נאמן kann hier nur so viel sein wie: dessen Vertrauter du bist. ויבחרך als Parallele fordert dafür diese Fassung. Die Kürze des Ausdrucks ist allerdings ungewöhnlich; aber auch im ersten Halbvers zeigt das Fehlen des Komplements zu קמו und ישתחוו eine ähnliche Knappheit.

8. Ueber לברית עם sieh zu 42, 6. Was להקים hier bedeutet, ist nicht recht klar. Der Ausdruck, dem in der Parallele להנחיל entspricht, scheint ungefähr dasselbe zu heissen wie dieses. להקים ארץ wäre danach das Land zu einem Besitztum zu machen; vgl. den Gebrauch von Kal dieses Verbums Gen. 23, 17. 20. Aufrichten kann Hiph. von קום nicht heissen. Dies wird hebräisch durch קומם ausgedrückt.

11. Für הרי ist הר zu lesen. Targum und Syr. bringen dafür הרים zum Ausdruck, was jedoch minder passend ist. Aber auch

ומסלתי ירמון hat man zu ändern in וּמִכְשֹׁלִים יֻרַמּוּן = und Hindernisse werden aus dem Wege geschafft werden; vgl. 57, 14. Nur dieser Gedanke passt hier in den Paralellismus.

15. Für מרחם hat man מֵרַחֲם zu lesen und dieses mit dem Vorherg. zu verbinden. עולה מֵרַחֲם, dem das folg. בן בטנה entspricht, ist = ihr leibliches Kind. Aus dieser nähern Bestimmung zu עולה geht hervor, dass letzteres an sich auch „ihr Pflegekind" heissen könnte. Säugling heisst עול nicht; sieh zu 65, 20. Im zweiten Halbvers ist אלה תשכחנה, weil im Vorherg. nur von einem Weibe die Rede ist, ungrammatisch, und man hat deshalb dafür אֱלֹהֶיהָ יִשְׁכָּחֶנָּה zu lesen. Auf eine rhetorische Frage folgend, die virtuell einer Verneinung gleichkommt, ist גם für uns = ebensowenig; vgl. Jer. 13, 23. Der Hebräer aber denkt dabei selbst hier an „auch", doch in der Weise, dass die Partikel die Möglichkeit des Folgenden von der Möglichkeit des Vorhergehenden abhängig macht, sodass letzteres nur dann möglich sein kann, wenn ersteres es ist. Der Rest des Verses ist zu tilgen. Der zu streichende Zusatz wurde durch die Korruption des unmittelbar Vorherg. veranlasst.

17. Für בָּנַיִךְ drücken Targum und Vulg. בּנַיִךְ aus, doch passt zu letzterem V. 18 und besonders V. 21 nicht recht.

18. ככלה kann nicht ursprünglich sein, weil dabei der Vergleich unpassend ist, da man bei כלה an eine jungfräuliche Braut denken muss und eine solche keine Kinder hat, mit denen sie sich schmücken könnte. Auch würde der Rhythmus hier statt der Nennung einer Person etwas verlangen, das dem vorherg. עדי entspricht und wie dieses eine Schmucksache bezeichnet. Der fragliche Ausdruck ist zu streichen und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

19. Für ושממתיך ist וּשְׁמָמָתֵךְ zu sprechen. Letzteres kommt von שְׁמָמָה, und nur das passt hier, da שֹׁמֵמָה nur 54, 1 substantivisch vorkommt, wo es aber nicht ein Land, sonden ein Weib bezeichnet. Unmittelbar hinter הרסיך ist כָּלוּ einzuschalten, aus dem im vorherg. Verse das zu streichende ככלה entstanden ist. Subjekt zu diesem Verbum sind die vorher genannten Substantiva. Der Satz heisst danach: denn mit deinen Ruinen, deinen Trümmerstätten und deinem zerstörten Lande ist es aus, das heisst, sie sind das nicht mehr. Im zweiten Halbvers ist für ורחקו מבלעיך, der Parallele entsprechend, zu lesen וְדָחֲקוּ בְּעָלַיִךְ = sodass deine Bürger sich werden drängen müssen. Von den Zerstörern ist bereits V. 17 die Rede gewesen, wo sie auch anders bezeichnet sind. Ueber בעליך vgl. Jos. 24, 11. Ri. 20, 5 und 1 Sam. 23, 11.

21. Für וסורה ist ohne Zweifel zu lesen וַאֲסוּרָה = und eine Gefangene. ואלה knüpft an אלה an, und die Worte dazwischen bilden einen Umstandssatz. איפה הם ist soviel wie: welche Bewandtnis hat es mit ihnen? vgl. zu Ri. 8, 18.

24. Für צדיק bringen Syr. und Vulg. עריץ zum Ausdruck, was jedoch, da es graphisch so fern liegt, nur aus V. 25 konjiziert ist. צדיק könnte wohl Sieger heissen, doch fasst man das Nomen besser in seiner gewöhnlichen Bedeutung, liest aber מִשְּׁבִי für שבי, da Mem durch Haplographie leicht verloren gegangen sein kann. Sonach erhält man den Sinn: oder kann jemand, weil er im Rechte ist, aus der Gefangenschaft entkommen? Jedenfalls aber ist das Ganze ein antizipierter Einwurf und so viel wie: ist es möglich, dass Israel dem mächtigen Babylon wieder abgenommen und aus der Gefangenschaft befreit wird? Ueber eine derartige durch nichts als die darauf folgende Erwiderung gekennzeichnete Antizipation sieh zu Hi. 21, 19.

25. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier der Ausdruck כי כה אמר יהוה elliptisch und der Sinn der: dieser Einwand verschlägt nichts, denn JHVH spricht mit Bezug darauf also. Ueber גם sieh zu Num. 22, 33 und besonders zu 2 Sam. 12, 14. Danach ist hier גם שבי גבור יקח so viel wie: wohl sollen dem Starken die Gefangenen abgenommen werden. Duhm sieht in V. 24 und 25 eine verunglückte Nachbildung von V. 14f. Aber wie einem Schriftsteller die Nachahmung seiner eigenen Diktion misslingen kann, ist mir unbegreiflich.

L.

1. Im letzten Gliede ist der Text nicht richtig überliefert, denn er ergibt ein falsches Bild, da keine Frau wegen der Vergehen ihrer Kinder vom Gatten verstossen werden kann. Für ובפשעיכם ist daher וּבְפִשְׁעָהּ zu lesen. Dann erst hat auch die vorhergehende Frage, soweit die Mutter in Betracht kommt, einen Sinn. Denn nur wenn die Frau nicht wegen ehelicher Untreue, sondern aus irgendeinem anderen Grunde, der ihren Charakter als Ehefrau unbescholten liess, geschieden wurde, erhielt sie einen Scheidebrief; vgl. zu Deut. 24, 1. Danach ist hier die vorherg. Frage rhetorisch und aus dem Nichtvorhandensein eines Scheidebriefs wird der Schluss gezogen, dass die Mutter wegen ehelicher Untreue verstossen wurde; sieh die folgende Bemerkung.

2. Wenn eine Ehefrau verstossen wird, ohne einen Scheidebrief zu erhalten, kann sie sich an einen andern Mann nicht verheiraten und muss daher froh sein, wenn ihr ehemaliger Gatte sich mit ihr zu versöhnen und die ehelichen Beziehungen wieder aufzunehmen sucht. Warum also finden JHVHs Wiederannäherungen an Israel kein Entgegenkommen? Für מִפְּדוּת ist מִפְּדוֹת zu sprechen, denn die Redensart קָצְרָה יד פ׳ kann nur entweder absolut oder mit מן c. Inf. gebraucht werden, nicht aber mit einem Substantiv; vgl. 37, 27. 59, 1 Num. 11, 23. מדבר heisst hier nicht Wüste, sondern Trift, Steppe, und für תבאש ist unbedingt nach LXX תִּיבַשׁ zu lesen. denn stinken können die Fische nicht ehe sie tot sind, und von deren Sterben ist erst im letzten Gliede die Rede. Ueber den Gebrauch von יבש mit Bezug auf lebende Wesen vgl. 40, 24 und besonders Ps. 102, 12. Der Hinweis auf ein Wunder, wodurch Meer und Flüsse vertrocknen, statt auf irgendein anderes, erklärt sich daraus, dass die Macht Babylons, an das der Prophet hier denkt, in seinen vielen Gewässern lag; vgl. besonders Jer. 51. 13.

4. למודים heisst nicht Jünger, sondern Geübte, in diesem Zusammenhang speziell im Reden geübte. Für das unerklärliche לעות ist לַעֲנוֹת zu lesen. לענות דבר ist = Rede und Antwort zu geben. Ueber die Konstruktion von ענה mit doppeltem Acc. vgl. 36, 21. יעף das kollektivisch gebraucht ist, bezeichnet hier Leute, die der prophetischen Reden überdrüssig und des langen Wartens auf die Erfüllung der Verheissungen JHVHs müde sind. Das erste יעיר ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen. Wenn man dieses Wort streicht, ist die Wiederholung von בבקר in distributivem Sinne zu fassen und darüber Ex. 16, 21. Lev. 6, 5. Ez. 46, 13 zu vergleichen. Für das zweite יעיר liest man besser יָעֵר, denn der Ausdruck ist Hiph. von ערר, von dem מערה Höhle abstammt. Der Ausdruck heisst also: er höhlt. Ueber den Gebrauch dieses Verbums mit Bezug auf das Ohr vgl. den Gebrauch des sinnverwandten כרה Ps. 40, 7.

7. עזר ist hier und V. 9 vom Verteidigen mit den Waffen der Rede gebraucht. Dieser Sinn geht aus letzterer Stelle klar hervor. Auch das ihm ethymologisch verwandte arab. عذر wird so gebraucht.

8. נעמדה יחד ist = wir wollen gegeneinander auftreten. Durch יחד erhält das Verbum reziproke Bedeutung.

10. Für שמע lesen die Neuern alle nach LXX und Syr. ישמע, das sie im Sinne des Jussivs fassen. Man erhält sonach den

Sinn, wer unter euch JHVH fürchtet, der höre auf die Stimme seines Knechtes. Allein abgesehen davon, dass wer JHVH fürchtet, dieses Rates nicht bedarf, sind sich die Angeredeten nach V. 11 alle gleich; sie fürchten also entweder alle JHVH oder keiner von ihnen fürchtet ihn. Hier ist nichts zu ändern, nur muss das Ganze als rhetorische Frage gefasst werden; sieh die folgende Bemerkung.

11. Für מאזרי ist mit Knobel nach 27, 11 מְאִירֵי zu lesen. לכו באור אשכם pflegt man zu übersetzen geht in die Flamme eueres Feuers, aber אור heisst nicht Flamme, sondern Feuer und danach ist dieses Nomen hier völlig überflüssig. Zudem ist es des Propheten unwürdig, gegen seine Zuhörer einen Fluch auszustossen.*) Man lese בְּאוֹר und fasse den Satz im Sinne von 2, 5. Der Sinn des Ganzen im Zusammenhang mit V. 10 ist dann der: gibt es denn unter euch einen, der JHVH fürchtet, auf die Stimme seines Knechtes hört, einen der, wenn ihm finster und kein Lichtstrahl ist, auf JHVH vertraut und auf seinen Gott sich verlässt? Sucht ihr doch allesamt — statt die Augen nach oben zu erheben und nach Licht von JHVH auszuschauen — euch künstliches Licht zu verschaffen. So seht denn zu, wie weit ihr bei euerem künstlichen Lichte kommen werdet! Ueber die Verbindung אור אש = Feuerschein vgl. Ps. 78, 14. Im Folgenden weist זאת auf למעצבה תשכבון hin, das dessen Sinn entfaltet. Die Rede wendet sich an Exulanten, die mit der in Aussicht gestellten Befreiung durch Cyrus nicht zufrieden waren und ihren eigenen Befreiungsplan hatten, dessen Fehlschlagen der Prophet ihnen hier voraussagt. Denn למעצבה תשכבון drückt die Enttäuschung aus, die auf das Fehlschlagen des von JHVH missbilligten Planes der Angeredeten erfolgen wird.

LI..

1. מקבת bezeichnet sonst den Hammer, und der kann hier nicht gemeint sein. Mir scheint, dass man dafür מְקֶּרֶת, von נקר, zu lesen hat. Letzteres Nomen würde, wie das arab. مِنْقَر, Born bedeuten. Jedenfalls aber ist בור als Glosse zu dem vorherg. ungewöhnlichen Ausdruck zu streichen.

2. וַאברכהו וְארבהו ist korrekt, denn es sollen hier nicht einmalige, sondern habituelle Handlungen in der Vergangenheit aus-

*(Jeremia flucht zwar öfter, aber immer nur seinen abwesenden Feinden, niemals seinen Zuhörern.

gedrückt werden; vgl. zu 37. 24. In jeder der vergangenen Generationen segnete JHVH den Abraham in seinen Nachkommen.

4. Für עמי und ולאומי ist nach Syr. und mehreren hebräischen Handschriften עמים, respekt. ולאומים zu lesen. Das Schlusswort ist mit allen Neuern zum Folgenden zu ziehen.

5. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Für das hierherzuziehende ארגיע ist jedoch רֶגַע zu lesen, nicht ברגע oder ארגיעה, wie andere vorgeschlagen haben. Danach muss man aber קרוב und יצא in יִקְרַב, respekt. יֵצֵא ändern.

6. Ueber den Grund, warum der Prophet hier seine Zuhörer auf Himmel und Erde hinblicken lässt, sieh zu Gen. 32, 28. וישביה כמו כן ימותון stört nicht nur den Rhythmus, sondern verträgt sich auch dem Sinne nach nicht mit dem, was unmittelbar darauf folgt. Denn dem שמים gegenübergestellt, kann ארץ nur die ganze Erde bezeichnen, und wenn sämtliche Bewohner der Erde, einschliesslich Israels, umgekommen sind, wem sollte dann von JHVH Heil kommen? Der fragliche Satz kann daher nur ein späterer Einschub sein. Wenn man diesen Einschub ausschaltet, sind Himmel und Erde hier nur als etwas für unvergänglich Geltendes genannt, vgl. zu V. 13, und der Sinn des Ganzen ist: Himmel und Erde können eher vergehen als mein Heil aufhören. כמו כן ist = ebenso, ebenfalls; vgl. Targum. Dazu passt aber ימותון nicht, weil מות mit Bezug auf Himmel und Erde, mit denen der Vergleich angestellt ist, nicht gebraucht werden kann, und man hat dafür יִתַּמּוּן, von תָּמַם, zu lesen. Neben ישועה kann צדקה nur Heil, nicht Gerechtigkeit bezeichnen. Für das widersinnige תחת ist nach LXX תֶּחְדַּל zu lesen. Targum bringt תִּהֶר zum Ausdruck. Dieses liegt wohl graphisch näher, passt aber minder.

8. Bei יאכלם kommt beidemal nicht der wirkliche Vollzug der Handlung, sondern nur ihre Möglichkeit in Betracht; vgl. zu Lev. 26, 26. Israel soll die Spöttereien der Menschen nicht fürchten, weil die Spötter von der Motte gefressen werden können, das heisst, weil sie vergänglich sind, während das verheissene Heil JHVHs unendlich sein wird; vgl. V. 12b.

9. Für המחצבת ist mit Houbigant und andern הַמֹּחֶצֶת zu lesen und Hi. 26, 12 zu vergleichen. Piel von חצב lässt sich auch nicht belegen.

10. הַשָּׂמָה mit accentuierter Penultima will Perf. sein. Der Gebrauch des Artikels bei der dritten Person Perf. ist zwar nicht unkorrekt — vgl. zu Gen. 21. 3 — scheint aber unpoetisch zu sein; wenigstens lässt sich ein zweites Beispiel davon in den poe-

tischen und prophetischen Schriften nicht nachweisen. Aus diesem Grunde betont man besser die letzte Silbe. Bei dieser Betonung ist das fragliche Wort Partizip mit Perfektbedeutung; vgl. z. B. Ps. 81, 11 und sieh zu Jes. 52, 6.

12. Für מי את ותיראי, das schon wegen der Femininform des Fürworts und Verbums in diesem Zusammenhang unmöglich ist, hat man מִמִּי אַתָּה יָרֵא zu lesen und das darauf Folgende als Erklärung der Frage zu fassen; vgl. Targum. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass das erste Mem in ממי wegen des Vorherg. wegfiel. יֻנָּתֵן = redditur ist eine poetische Lizenz. Denn in der Bedeutung „zu etwas machen“ war das Passivum dieses Verbums nicht im allgemeinen Gebrauch. Von den sinnverwandten Verben עשה, שים und שית findet sich das Pass. in dieser Bedeutung selbst in der Poesie nicht. Der Grund hiervon ist die eigentümliche Beschaffenheit des Produktacc. Doch mag ich auf diesen Punkt nicht näher eingehen, weil aus hundert Lesern, trotz der dreibändigen hebräischen Grammatiken, die es gibt, kaum einer ein Verständnis für dergleichen haben dürfte.

13. ותשכח heisst nicht du vergissest, sondern du denkst nicht an. Bei der Furcht vor Sterblichen denkt das israelitische Volk nicht an JHVH, seinen Gott, der unsterblich ist. Ueber שכח vgl. Ps. 109, 16 לא זכר. Weil unmittelbar vorher von Sterblichen die Rede ist, die Israel, JHVH zum Gotte habend, nicht fürchten kann, muss hier in der Beschreibung JHVHs irgendwie auf seine Unsterblichkeit angespielt werden. Für „unsterblich“ aber hat die Sprache des A. T. keinen eigentlichen Ausdruck,*) weshalb die Unsterblichkeit JHVHs hier nur durch die auf עשך folgende Apposition zu יהוה zum Ausdruck kommt. Wie das durch die genannte Apposition geschieht, wird gleich erhellen. Es ist nämlich נטה hier nicht richtig überliefert, weil diesem entsprechend in der Parallele mit Bezug auf die Erde רקע statt יסד gebraucht

*) Auch die Sprache der Mischna besitzt keinen stehenden Ausdruck für „unsterblich“. Im jüdischen Gebetbuch ist dieser Begriff künstlich umschrieben. So wird Gott in der Benediktion, worin er für die künftige Belebung der Toten gepriesen wird, als גבור לעולם angeredet. Dieser Ausdruck, der verkannt worden ist, heisst eigentlich „die Kraft besitzend, ewig zu leben“, daher unsterblich. Wegen dieses Ausdrucks heisst die genannte Benediktion in der Mischna גבורות; vgl. Rosch hasch. 4, 5 Christliche Leser dürfte es interessieren, zu wissen, dass Markus 12, 24 der sonst unerklärliche Gebrauch des Ausdrucks δύναμις τοῦ θεοῦ mit dieser Bezeichnung der genannten Benediktion zusammenhängt.

sein müsste; vgl. 42, 5 und 44, 24. Für נטה ist hier entschieden nach V. 16 נְטֹעַ oder נִטַּע zu lesen. נטע aber heisst nicht nur pflanzen, sondern auch dem Objekt einen festen Platz geben, aus dem es nicht mehr entfernt werden soll; vgl. 2 Sam. 7, 10. Am. 9, 15 und besonders Eccl. 12, 11. Demgemäss entsprechen sich hier נטע und יסד, und Himmel und Erde werden dadurch als feststehende, für die Ewigkeit gegründete Institutionen dargestellt. Danach versteht es sich von selbst, dass JHVH als Gründer dieser unvergänglichen Institution selber unvergänglich, unsterblich ist. Tatsächlich sind Himmel und Erde auch sonst im A. T. Typen der Unvergänglichkeit — vgl. zu V. 6 — und die häufige Nennung JHVHs als Schöpfer des Himmels und der Erde ist im Grunde überall, wo sie sich findet, nur eine Dartuung seiner Unsterblichkeit. Aber auch עשך will hier verstanden sein. Die Nennung JHVHs als Schöpfer Israels zusammen mit seinem Attribute als Schöpfer des Himmels und der Erde deutet die Absicht JHVHs an, dass Israel ebenso unvergänglich sein soll, wie Himmel und Erde. Kann daher Israel, um das es so bestellt ist, Sterbliche fürchten? Unter מציק ist der Babylon bekriegende oder belagernde Cyrus zu verstehen; vgl. 29, 2. 7. כאשר כונן להשחית ist = wie wenn er — Cyrus — es darauf abgesehen hätte, euch zu verderben. Die Exulanten fürchteten, wie es scheint, dass Cyrus nach der Einnahme Babylons grausam gegen sie verfahren würde. Ueber כונן vgl. in der Sprache der Mischna כִּוֵּן und כַּוָּנָה.

14. Dieser Vers, der an sich nicht klar ist, durchbricht in jeder der bis jetzt bekannten Fassungen den Zusammenhang. Er muss irgendwie von anderswo hierher verschlagen sein. Nach Rabbi Eleasar ben Asaria, einem Zeitgenossen des zweiten Gamaliels — um den Anfang des zweiten Jahrhunderts der üblichen Zeitrechnung — ist hier im ersten Halbvers von der Leibesöffnung die Rede; vgl. Pesachim 118a. Auch später trifft man bei den alten Rabbinen diese Fassung an; sieh Berachoth 57a und b und Midrasch rabba Gen. Par. 20. Der Begriff der Leibesöffnung kann sehr gut in להפתח liegen. Aber danach muss צעה Prädikatsnomen sein und jemanden bezeichnen, der sich vor Schmerzen krümmt und windet. Welcher Art die Schmerzen sind, ergibt sich leicht aus dem dafür angewendeten Mittel. Ein solcher Gedanke ist jedoch hier nicht am Platze; eher hinter V. 12. Aber auch in jenem Zusammenhang ist unserem Verse nur dann ein leidlicher Sinn abzugewinnen, wenn man כְּמַשְׁבֵּר für מהר liest und לשחת streicht. Letzterer Aus-

druck mag erst eingeschaltet worden sein, nachdem der Passus an seine jetzige Stelle geraten war, wo er nur auf die Exulanten gedeutet werden konnte. Bei seinem vermutlich ursprünglichen Wortlaute und an seiner ursprünglichen Stelle war unser Vers Fortsetzung von V. 12. Der Sinn wäre sonach der: (vor wem fürchtest du dich?) vor einem, der, wenn er sich vor Magendrücken windet, schnell für Leibesöffnung sorgen muss, damit er nicht sterbe, der aber auch ohne Nahrung nicht bleiben darf? Der Gedanke wäre nicht ohne Humor; hat der Mensch gegessen, kann er, wenn er das Genossene im Magen behält, unter Umständen daran sterben, und hält er den Magen leer, führt auch das den Tod herbei. Dies ist die rabbinische Fassung unseres Verses*), und ich halte sie nicht für unmöglich, glaube aber nicht, dass der Passus selbst an der ihm oben angewiesenen Stelle ursprünglich ist. Der Humor passt schlecht für eine Rede JHVHs; vgl. zu 56, 8.

16. Für לנטע lesen die Neuern לנטות. Als Grund dafür gibt man die Unwahrscheinlichkeit an, dass die Semiten die Welt als einen Baum angesehen haben wie die Germanen. Allein wir haben oben dargetan, dass נטע in solcher Verbindung nicht pflanzen bedeutet. Es ist hier aber לְנֹטֵעַ und וּלְיֹסֵד zu sprechen. ל bezeichnet die beiden Partizipien als Prädikatsnomen; vgl. zu Deut. 31, 21. ולאמר schliesst sich an ואשם und כסיתיך an; vgl. 44, 28. Der Sinn ist danach: und ich berge dich im Schatten meiner Hand, ich als Sichersteller des Himmels und Gründer der Erde, und spreche zu Zion mein Volk bist du.

17. Ueber שתית מיד יהוה vgl. 2 Sam. 13, 6 אברה מידה. Wie schon früher bemerkt, ist jedoch hier das Verbum in der zweiten Person bei dessen Beziehung auf einen Vokativ nicht gut klassisch. כוס ist als Glosse zu קבעת zu streichen. Die Glosse ist korrekt, denn in קבעת ist קבע nur härtere Aussprache von גבע, von dem גביע kommt. Am Schlusse ist מצית mit dem vorherg. Verbum adverbialisch zu verbinden, und שתית מצית heisst: du hast ihn bis auf den letzten Tropfen getrunken; vgl. Ez. 23, 34 und Ps. 75, 9.

18. Statt einfach בניה heisst es בניה ילדה und בנים גדלה, und das ist nicht bloss dichterische Ausmalung, sondern trägt wesentlich zum Bilde bei. Kleine Kinder gängelt die Mutter; dafür wird sie, wenn sie alt und schwach geworden und die Kinder indessen her-

*) Allerdings nur zum Teil, denn die Emendation und die Umsetzung nehmen die Rabbinen nicht vor, auch fassen sie den Schluss anders.

angewachsen sind, von ihnen beim Gehen gestützt. Zion aber, die so viele Kinder gross gezogen, hat an ihren Kindern, die selber schwach sind, keine Stütze.

19. Für אנחמך ist mit allen Neuern nach mehrern der alten Versionen ינחמך zu lesen.

20. עלפו heisst eigentlich, sie wurden bedeckt, dann sie fielen in Ohnmacht. Ueber die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe, die sich auch bei עטף zeigt, vgl. arab. غُشِيَ عليه.

22. אדניך יהוה ist keine hebräische Verbindung; es müsste dafür wenigstens mit umgekehrter Wortstellung יהוה אדניך heissen. Für אדניך ist אֵלַיִךְ zu lesen. Für ואלהיך lies אלהיך. Auch für יריב spricht man besser יָרִיב als st. constr. des gleichlautenden Substantivs. יָרִיב עמו ist dann Apposition zu יהוה אלהיך.

23. Für מוגיך ist מֹנַיִךְ zu lesen und 49, 26 zu vergleichen. Das Verbum ist hier von der zur Unbill hinzugefügten Schmähung gebraucht, die in שחי ונעברה liegt; vgl. Baba mezia 58b den Ausdruck הונאת דברים. מוגיך ist deshalb falsch, weil Hiph. von יגה, mit Bezug auf Israel gebraucht, sonst stets JHVH zum Subjekte hat; vgl. Thr. 1, 5. 12. 3, 32. LXX fand beide Lesarten als Varianten vor, weshalb sie, wie öfter, um sicher zu gehen, beide zum Ausdruck bringt.

LII.

1. Dem תפארתך in der Parallele gegenübergestellt, kann עזך nur so viel sein wie: dein Staat, dein Festgewand; vgl. die Schlussbemerkung zu 49, 5. Eben darum heisst es hier, zum Unterschied von 51, 9, עזך mit Suff.

2. Für שבי, das Imperat. fem. von ישב sein will, liest man mit andern besser שְׁבִיָּה, wie im zweiten Gliede.

3. ולא בכסף ist = ובלא כסף unentgeltlich. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Ex. 3, 19.

4. באפס passt hier nicht, denn im Unterschied vom Chaldäer sollen hier Assur und Aegypten offenbar gewissermassen entschuldigt werden, was aber im Falle des letztern durch באפס nicht geschehen kann. LXX drücken בחמס aus, aber dieses würde die Sache nur noch verschlimmern. Für באפס ist zu lesen בְּאַפִּי durch meinen Zorn. Sonach wird Assur entschuldigt, weil er als Werkzeug von JHVHs Zorn gehandelt hat; vgl. 10, 5. Die Entschuldigung Aegyptens ist, dass es Israel nicht deportierte, sondern nur, nachdem es freiwillig dahin gekommen war, zu Sklaven gemacht.

5. לֻקַּח heisst, ist gefangen genommen und weggeführt worden, und חנם ist = ohne Grund, ohne jegliche Veranlassung. Unter משליו sind die israelitischen Fürsten zu verstehen, und für יהילילו hat man יְהֻלָּלוּ zu lesen. Der Satz heisst dann: seine Fürsten sind degradiert; vgl. Thr. 2, 2. Das Schlusswort liest man besser מְנֹאָץ als Partizip Pual.

6. Für das zweite לכן ist יָבִן oder יָבִין zu lesen und über die Konstruktion dieses Verbums mit folgendem Objektsatz 1 Sam. 3, 8 zu vergleichen. המדבר ist = der geredet hat; vgl. zu 51, 10. Der Ausdruck ist mit Bezug auf die Verheissungen JHVHs durch die früheren Propheten zu verstehen. הנני ist so viel wie wiederholtes אני הוא. Objekt zu המדבר kann הנני nicht sein. Mit Bezug auf הנני müsste es הָאֹמֵר statt המדבר heissen; vgl. 58, 9 und 65, 1.

7. Hier knüpft die Rede an V. 2 an, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub. מלך ist = ist wieder König. Das „wieder" braucht im Hebräischen nicht immer ausgedrückt zu sein; vgl. z. B. Ps. 122, 3 ירושלים הבנויה das wiedererbaute Jerusalem.

8. עין בעין heisst eigentlich weder Auge in Auge noch Auge an Auge (Duhm), sondern Auge um Auge, und dieses ist soviel wie: genau. Ursprünglich wird der Ausdruck wohl nur mit Bezug auf das Mass gebraucht worden sein und geheissen haben: „nicht mehr noch weniger", wie wenn es sich um die Vollstreckung des alten Gesetzes „Auge um Auge" handelte; vgl. Baba bathra 5, 11, wo dieser Ausdruck als adverbiale Bestimmung zu einem Verbum des Wägens vorkommt. Später aber entstand daraus durch Erweiterung des Begriffs die Bedeutung „genau" im allgemeinen. Doch scheint man den Ausdruck aus einleuchtendem Grunde gut klassisch vorwiegend in Verbindung mit einem Verbum des Sehens gebraucht zu haben; vgl. Num. 14, 14. Die Stelle Jer. 32, 4 beweist nichts.

10. Den zweiten Halbvers verstehen die Erklärer seltsamer Weise wörtlich, als hätte sich JHVH die Aermel geschürzt! Zudem ist ja das Schürzen der Aermel nur Vorbereitung zur Verrichtung, und davon kann hier die Rede nicht sein. Tatsächlich ist im Hebräischen eine Sache entblössen dichterisch so viel wie: sie sehen lassen oder auch nur beschreiben, wie sie wirklich ist; vgl. zu 53, 1 und Hi. 41, 5. 6. Danach heisst unser Satz: JHVH hat den Völkern gezeigt, was sein Arm vollbringen kann.

11. Hier wird durchweg die gesamte Gola angeredet, nicht die נשאי כלי יהוה. Der Sinn von סורו ergibt sich aus טמא אל תגעו.

Letzteres bildet einen losen Umstandssatz. Die gesamte israelitische Gemeinde in Babylon erhält sonach den Befehl, allem Unreinen auszuweichen und das Land zu verlassen, ohne mit irgendeiner Unreinigkeit in Berührung gekommen zu sein; vgl. Thr. 4, 15. Im zweiten Halbvers ist für הִבָּרוּ zu lesen הָבֵרוּ als Imperat. Hiph., vgl. Jer. 4, 11, und נשאי כלי יהוה als Objekt dazu zu fassen. Niph. von ברר kommt sonst nur in ethischem Sinne vor. Ausserdem ist ja die Anrede, wie schon oben bemerkt, an die gesamte Gemeinde. הברו וגו׳ verhält sich zum unmittelbar Vorherg., wie im ersten Halbvers טמא אל תגעו zu צאו משם. Die Gemeinde soll Babylon verlassen, nachdem sie dafür gesorgt hat, dass die Träger der heiligen Geräte JHVHs levitisch rein sind.

12. Der erste Halbvers motiviert den Befehl in V. 11. Die Gemeinde kann sich Zeit nehmen, die gehörigen Vorkehrungen für den Auszug zu treffen, weil dieser nicht in Eile wie eine Flucht sein wird. Der zweite Halbvers gibt an, woher die Sicherheit des Auszugs kommen wird. Vortrab (הלך לפניכם) und Nachhut stehen hier für das gesamte Heer. Denn der Hebräer liebt es zuweilen, durch die Nennung zweier Extreme alles zu bezeichnen, was dazwischen liegt; vgl. die häufige Wendung מקטן ועד גדול für „alle“ und negiertes מטוב ועד רע für „nichts.“ Ueber die Sache sieh zu Num. 10, 36.

14. Für עליך ist mit andern עליו und כִּי מָשְׁחַת für כן מִשחת zu lesen. Vor רבים scheint etwas ausgefallen zu sein, vielleicht עמים. מאיש steht für מִמַּרְאֵה איש, nicht für מהיות איש, wie Duhm meint. In ähnlicher Weise ist מבני אדם so viel wie מתאר בני אדם.

15. Mit יזה ist hier nichts anzufangen, da dieses Verbum ausschliesslich mit Bezug auf Flüssigkeiten gebraucht wird. Das Wort ist wahrscheinlich aus יתמהו verderbt. עליו ist zum Vorherg. zu ziehen, denn die Wendung im folgenden Gliede wird sonst stets absolut gebraucht; vgl. Ps. 107, 42 und Hi. 5, 16. קפץ פי פיו hat aber mit Schweigen nichts zu tun, sondern bezeichnet eine Gebärde des Aergers über das unerwartete Glück jemandes, dem das Subjekt nicht wohlwill; vgl. die oben angeführten Beispiele. רבים heisst hier „grosse“, nicht viele, und vielleicht auch in V. 14, je nach dem Substantiv, das dort davor ausgefallen ist. ספר und שמע sind nicht mit Bezug auf den Knecht JHVHs zu verstehen, sondern allgemein zu fassen; denn der Sinn ist: der Geschichte Unbekanntes und Unerhörtes werden sie wahrnehmen.

LIII.

1. Das erste Versglied, in dem האמין Präsensbedeutung hat, ist dem Sinne nach = unglaublich ist, was wir vernommen. Das zweite Glied heisst: wem wird JHVHs Arm klar, d. i., wer kann sich einen klaren Begriff machen von dem, was JHVHs Arm zu tun vermag? vgl. zu 52, 10.

2. לפניו wollen manche Erklärer in לפנינו ändern, doch ist nur die Recepta richtig. Der Ausdruck ist hier so viel wie Jos. 6,5. 20 נגדו und heisst geradeaus, geradeswegs, ohne Hindernis. וְנראהו und וְנחמדהו sind korrekt, denn diese Imperf. bezeichnen habituelle Handlungen in der Vergangenheit.

3. Für וחדל ist וְדַל zu lesen, und אישים, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen. Der Pl. von איש ist ohne Ausnahme אנשים, niemals אישים; vgl. zu Pr. 8, 4. K. zu Ps. 141, 4. ידוע חלי ist = krankheiterfahren; vgl. zu Deut. 1, 13 und 1. Sam. 3, 1. Gemeint ist jemand, der an sich selbst erfahren hat, was Krankheit ist. Für וכמסתר פנים ist zu lesen וְנסתיר פנינו und וְנִבְזֵהוּ für נבזה.

4. Ueber אכן sieh zu 49, 4. Statt נגוע sprich נְגוּעַ und lasse dieses ebenfalls von אלהים abhängen. Dieser st. constr. ist bei dem unmittelbar darauf folgenden gestattet, weil sie sich beide auf dasselbe beziehen; vgl. Ps. 78, 9 נשקי רמי קשת. Wäre נָגוּעַ richtig, so müsste das folgende Wort ומכה, mit Konjuktion, lauten; so aber ist nur die lose Anreihung des zweiten st. constr. an den ersten gestattet, wie obiges Beispiel zeigt. ומענה ist = וּמְעֻנֵּה אלהים. Das unmittelbar vorher genannte Bestimmungswort braucht nicht wiederholt zu werden. Für שלומנו bieten etliche Handschriften שלומינו, aber der Pl. von שלום hat eine ganz verschiedene Bedeutung, die hier nicht passt; sieh K. zu Ps. 55, 21 und 69, 23.

6. פָּנָה wird sonst mit אל oder על konstruiert, mit ל nur hier und 56, 11, beidemal in Verbindung mit דרך, wo das Verbum eine andere Bedeutung hat. Denn פָּנָה פ׳ לדרכו heisst, seinen materiellen Interessen nachgehen. Ueber Piel von פנה mit ל, wobei der Gebrauch des Verbums obiger Beschränkung nicht unterworfen ist, sieh zu Hag. 1, 9.

7. נענה ist reflexiv zu verstehen und והוא נענה, das einen Umstandssatz bildet, für uns so viel wie: duckte sich aber. Sonst würde es statt dessen וּמְעֻנֶּה heissen. Das Mutterschaf wurde aus einleuchtendem Grunde nicht geschlachtet; das Schlimmste, was ihm passieren konnte, war, dass es geschoren wurde.

8. Der Sinn des ersten Gliedes ist dunkel, weil die Bedeutung von עצר nicht fessteht. Am sichersten fasst man das fragliche Nomen im Sinne von Einkerkerung; vgl. den Gebrauch des Verbums 2 K. 17, 4. Jer. 33, 1. 39, 15. Demgemäss würde משפט Strafe bedeuten. דורו, ist Objekt zu ישוחח, und der Satz = wer nahm sich sein Geschick zu Herzen, wörtlich sann darüber nach? Ueber דורו vgl. das sinnverwandte arab. دَهْر. Was darauf folgt, entfaltet den Sinn von דורו. Am Schlusse ist נגע למו in הֻגַּע לַמָּוֶת zu ändern und darüber besonders Ps. 88, 4 zu vergleichen.

9. Sprich das Anfangswort וַיִּתֵּן und fasse קברו als Subjekt dazu. Für עשיר empfiehlt sich sehr das von Böttcher vorgeschlagene עֹשֵׂי רע, und für במותיו hat man mit allen Neuern בָּמָתוֹ zu lesen. Letzteres heisst sein Grabhügel und entspricht somit vollkommen dem vorherg. קברו.

10. Das Abkommen der neuesten Exegeten von der traditionellen christologischen Deutung dieser Stelle ist erfreulich, doch fördern ihre verschiedenen Erklärungen das Verständnis nicht. Der Text ist hier mehr verderbt, als angenommen wird. Für החלי אם תשים ist הֶחֱלִיאוֹ לְשִׂים zu lesen. Sonach erhält man den Sinn: JHVH hat seinen Knecht leiden lassen, um ihn zum Schuldopfer für andere zu machen. זרע ist in רָעָה und יאריך in לְאֹרֶךְ zu ändern. Zur Not kann יאריך auch belassen werden, wenn man יאריך ימים nicht als unabhängigen Satz fasst, sondern als Zeitangabe zu יראה רעה. Waw in וחפץ ist adversativ. Demgemäss ergibt sich für das Ganze der Sinn: er wird leiden, lange Zeit leiden, aber JHVHs Wunsch wird durch ihn erfüllt werden. Welches JHVHs Wunsch ist, ist ja unmittelbar vorher deutlich gesagt. Ueber יראה רעה vgl. Jer. 44, 17.

11. Hier ist יראה, dem ישבע, das man gegen die Accente zum Folg. zu ziehen hat, entsprechend, in יִרְוֶה und das widersinnige בדעתו in בְּרָעָתוֹ zu ändern. רעה ist selbstredend in physischem Sinne zu verstehen, wie in V. 10. Ueber רוה mit מן vgl. 34, 7 und über שבע ב Ps. 65, 5 und Thr. 3, 30. Für יצדיק צדיק liest man ungleich besser הַצֶּדֶק יַצְדִּיק oder auch יצדיק הַצֶּדֶק. Sprich אֶחֱלֹק auch für אחלק und fasse die Präp. in ברבים in partitivem Sinne. Ueber die Konstruktion dieses Kal mit ל der Person und ב der Sache, wovon ihr ein Teil gegeben wird, vgl. Hi. 39, 17. „Unter vielen“ wie man ברבים fälschlich wiedergibt, wäre hebräisch בתוך רבים; vgl. Num. 18, 20 und Pr. 17, 2. רבים und עצומים sind beide qualitativ zu verstehen, nicht quantitativ. Demgemäss ist das folg. את nota acc., nicht Präposition, שלל nicht Objekt, sondern Produktacc. oder Prädikats-

nomen und der Sinn des Ganzen der: darum will ich ihn zum Herren von Grossen machen und ihm Mächtige zur Beute geben. Dies steht aber keineswegs in Widerspruch zu V. 9. Der ideale Knecht JHVHs leidet lange und stirbt im Elend, aber die in seine Fusstapfen treten und ihm nachfolgen, ernten die Früchte seines Martyriums. Dass die Nachfolger mit ihrem Typus identifiziert sind, doch so, dass diesem das Martyrium und jenen der Sieg zufällt, kann bei der Erwägung, dass es sich um ein und dasselbe Volk handelt, nicht befremden.

LIV.

1. לא חלה, das substantivisch zu fassen ist — vgl. zu Gen. 21, 3 — steht ebenso im Vokativ, wie עקרה im ersten Gliede. Ueber שוממה, das Gegensatz zu בעולה ist und darum so viel wie von ihrem Gatten Verlassene oder Getrennte, sieh zu Ri, 19, 2. שוממה und בעולה sind beide Bezeichnungen für das jüdische Volk. Dieses wird hier also mit sich selbst, das heisst, sein jetziger Zustand mit dem künftigen, verglichen. Allerdings ist das jüdische Volk jetzt nicht mehr שוממה im eigentlichen Sinne, denn JHVH ist mit ihm bereits ausgesöhnt, aber die Gemeinde leidet noch an den Folgen des Zerwürfnisses zwischen ihm und ihr. Wegen dieser augenblicklich fortdauerndenden Folgen kann die Gemeinde שוממה genannt werden; sieh zu Gen. 38, 17.

2. Für יטו ist nach den alten Versionen הַטִּי zu lesen. Der Kindersegen erfordert ein geräumigeres Zelt, und dies macht das Spannen der Zeltdecken nötig. Die Stricke aber dienen nicht etwa zur Ausspannung der Teppiche oder Decken darüber, sondern zu deren Befestigung an die Pflöcke. Diese Stricke sollen lang sein, damit sie etliche Mal um die Pflöcke gewunden werden können. Die Verlängerung der Stricke und die Befestigung der Pflöcke, das heisst deren Einschlagung tief in die Erde, haben also mit der Erweiterung des Zeltes direkt nichts zu tun, sondern hängen mit dem Kindersegen zusammen. Denn Kinder tummeln sich gern, darum muss das Zelt, wo ihrer viele sind, durch tief in die Erde eingeschlagene Pflöcke und mehrmals um diese gewundene Stricke besonders fest gemacht werden; sonst könnten die Kinder im Tummeln gegen die Wände des Zeltes stossen und es lockern.

4. Für das in diesem Zusammenhang unpassende תכלמי lese man תֵּעָלְמִי. Auch תחפירי ist nicht richtig überliefert, denn Hiph. von חפר ist sonst stets transitiv; vgl. zu 33, 9. Für letzteres hat

man תֵּחָרְפִי oder תְּחֹרְפִי zu lesen. Niph. sowohl als Pual ist als Passiv zu Piel gut denkbar. Dannach erhält man den Sinn: Fürchte nicht, denn du sollst dich nicht zu schämen haben; verstecke dich nicht, denn du sollst keine Schmach erleiden. Diese Fassung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch חרפת אלמנותיך im zweiten Halbvers. Von חרף kommt zwar sonst kein Pass. vor, aber das mag blosser Zufall sein. אלמנות muss auch von der Strohwitwe gebraucht worden sein, sonst würde der Prophet in diesem Bilde, wo JHVH als der Gatte gedacht wird, den Ausdruck vermieden haben; vgl. 2 Sam. 20, 3 und Jer. 51, 5.

6. Hier ist der Sinn arg verkannt worden. Daran ist allerdings die Freiheit der Konstruktion schuld. Denn קראך ist eine poetische Lizenz für קרא לך, ebenso אמר für אמר לך. Beide Ausdrücke heissen, er hat dich als das Genannte angesehen; vgl. zu Gen. 1, 5. Waw in ועצובת רוח ist nicht rein kopulativ, sondern fügt etwas hinzu, das das Vorherg. näher beschreibt, und daher grammatisch die Stelle eines vollständigen Umstandsatzes einnimmt; vgl. 2 Sam. 13, 20. Das zweite כי endlich heisst einfach „wenn“. Danach ist der Sinn des Ganzen der: denn wie eine verlassene und darüber betrübte Ehefrau sieht dich JHVH an, und dein Gott betrachtet dich, wie wenn ein Weib, das man in der Jugend genommen, sich missfällig gemacht hat. Zwischen einem Manne und seinem Weibe, das er in der Jugend geehelicht, mit dem er also schon längere Zeit gelebt, kann ein Zerwürfnis nicht lange dauern; ebenso versöhnt man sich leicht mit seinem verstossenen Weibe, wenn man sieht, dass sie über die Trennung untröstlich ist.

7. רגע drückt etwas aus, das keine Dimensionen hat, und darum passt קטן dazu keineswegs. Auch ist כרגע an sich unhebräisch, denn „in einem Augenblick“ ist hebräisch רגע im Acc. nicht כרגע, vgl. 47, 9. Jer. 4, 20. Ps. 6, 11. Hi. 34, 20. Darum hat man für כרגע, wie der antithetische Parallelismus fordert, בְּרֹגֶז zu lesen. Die Korruption entstand unter dem Banne von V. 8a. Ueber den Gegensatz von רגז und רחמים vgl. Hab. 3, 2. קטן und גדול sind nicht mit Bezug auf den Grad zu verstehen, sondern mit Bezug auf die Zeitdauer. Aber auch אקבצך als Gegensatz zu עזבתיך will verstanden sein. Denn קבץ hat hier seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung und heisst, wie arab. قبض, fassen, anfassen, und insofern ist es dem עזב = fahren lassen entgegengesetzt. Die Verlassung Israels geschah in einem momentanen Zornausbruch; seine Wiederaufnahme aber wird in lange andauernder Liebe geschehen.

8. שצף ist kein hebr. Wort. Für בשצף קצף ist daher bloss בקצף zu lesen. Die Korruption ist durch Dittographie entstanden.

9. Für כי מי ist mit andern nach den meisten der alten Versionen und etlichen hebräischen Handschriften כִּימֵי zu lesen.

11. סערה und נחמה wollen beide Perf. Pual, nicht Partizipia sein, stehen aber dennoch im Vokativ; sieh zu V. 1. Für מרביץ בפוך ist zu lesen מְשַׁבֵּץ בַּפָּז. Der Satz heisst dann: ich will deine Steine fassen in Feingold. רבץ wird fast immer mit Bezug auf lebende Wesen gebraucht. Die zwei oder drei Ausnahmen beruhen auf Personifikation des Subjekts.

14. בצדקה תכונני ist nicht ursprünglicher Text. Der Satz rührt von einem alten Leser her, der das Folgende flüchtig gelesen hatte und darum רחקי מעשק fälschlich dahin verstand, als würde Zion hier ermahnt, sich von Unrecht fern zu halten. Denn tatsächlich ist רַחֲקִי an dieser Stelle Imperat. Pi. mit deklarativer Bedeutung, und dessen Objekt ist das Subjekt selbst; vgl. zu Gen. 38, 14, während das Objekt zu תיראי aus עשק entnommen werden muss. Danach ist רחקי מעשק וגו׳ wisse dich fern vom Drucke, das heisst, ihm unerreichbar, denn du hast ihn nicht zu fürchten. מחתה heisst hier nicht Schrecken, sondern Sturz, Ruin.

15. Diesem Verse ist kein auch nur halbwegs leidlicher Sinn abzugewinnen, mag man גור und נפל fassen, wie man will. Auch ist die Verbindung אפס מן kaum denkbar. Der Text scheint hier heillos verderbt.

16. Für למעשהו ist לְמַעֲשֶׂה zu lesen. Das Suff. ist durch Dittographie entstanden. ל prägt den Begriff des Genitivs aus, und der Gesamtausdruck כלי למעשה bezeichnet, wie כלי מעשה, ein produktives, daher nützliches Ding. Doch tritt hier der Begriff „nützlich“ zurück, und an dessen Stelle tritt der Begriff „harmlos“, sodass der Ausdruck mit dem folg. משחית = כלי משחית, welches letzteres ursprünglich dafür auch gestanden haben mag, kontrastiert; vgl. zu Num. 31, 51. Danach ist der Sinn der Rede JHVHs hier der: ich habe den Schmied geschaffen, der das Kohlenfeuer anfachen und irgendein harmloses Gerät hervorbringen mag; die Mordwaffe aber, die Verderben bringen soll, die schaffe ich selber. Das heisst, um die harmlosen Geräte, die der Schmied erzeugt, kümmert sich JHVH nicht weiter, aber die Waffe, die der Schmied macht, wird ohne JHVHs Willen nicht verderblich und erfüllt ihren Zweck nicht, es sei denn, dass er es geschehen lässt. Und unter diesen Umständen liegt es in JHVHs Macht, jede gegen

Israel geführte Waffe unschädlich zu machen, wie im folgenden Verse gesagt ist.

17. Für יוֹצָר ist zu lesen יוּצָא = wird produziert; vgl. V. 16 מוֹצִיא. Von יצר war weder Hiph. noch Hoph. im Gebrach. עליך ist mit dem Folgenden zu verbinden, und עליך לא יצלח heisst: wird gegen dich nichts ausrichten. An למשפט ist nicht zu rütteln, denn blosses תקום אתך kann nicht heissen „die sich gegen dich erhebt". וצדקתם מאתי ist = das, was sie von mir zu beanspruchen haben, ihr Guthaben bei mir; sieh zu Gen. 15, 6.

LV.

1. Der Relativsatz ואשר אין לוֹ כסף ist zu streichen. Derselbe ist neben dem folgenden בלא כסף ובלא מחיר vollkommen überflüssig. Ueber שברו sieh zu Gen. 42, 1. Hier ist der Gebrauch dieses Verbums insofern gerechtfertigt, als JHVH, der für die guten Gaben kein Geld will, sie dennoch nicht umsonst hergibt. Gehorsam ist der Preis, den er dafür fordert. Für וֶאֱכלו ולכו שברו ist וְאִכְלוּ לְשֹׂבַע zu lesen. Der Ausdruck לשבע kann hier wegen בלא לשבעה im folg. Verse nicht entbehrt werden.

2. למה תשקלו כסף, in moderne Sprache übertragen, heisst: warum wollt ihr schweres Geld hergeben.

3. Für das in diesen Zusammenhang unpassende ולכו ist entschieden וְלִבְּכֶם zu lesen. Beides, Ohr und Herz seines Volkes, will JHVH sich geneigt wissen. Im zweiten Halbvers ist חסדי דוד per zeugma mit Objekt des eigentlich nur zu ברית passenden Verbums. Ueber חסדי דוד sieh 2 Sam. 7, 15. Danach ist hier damit gemeint nimmer endende Huld, wie sie einst David von JHVH ward. An die Wiederherstellung des Königtums unter einem Herrscher aus dem Hause Davids ist hier nicht zu denken.

4. Für עד לאומים ist zum Teil nach den alten Versionen zu lesen נָגִיד לְעַמִּים. Dass נגיד im zweiten Versglied vorkommt, verschlägt nicht viel; vgl. V. 5, wo גוי in jedem der beiden ersten Glieder sich findet. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Nun wegen des vorherg. irrtümlich wegfiel, worauf aus גי sehr leicht ע wurde.

5. Man beachte, dass ל in לשם im Sinne des vorhergenden למען gebraucht ist; vgl. Ez. 36, 22. כי פארך ist für uns = der dir Prestige gibt. Doch hüte man sich, כי relativ zu fassen, denn im Hebräischen ist die Partikel in dergleichen Wendungen stets begründend.

6. Es ist schon früher mehr als einmal auf die Verwandtschaft hingewiesen worden, die der Hebräer zwischen den Begriffen „Zeit“ und „Umstände“ erblickt. Danach ist hier בהמצאו = unter Umständen, in denen er sich finden lässt. Welcher Art die Umstände sind, unter denen JHVH sich finden lässt, geht aus der Ermahnung in V. 7 hervor.

9. כי als Korrelat zu כן ist in der zu 44, 3 angegebenen Bedeutung zu fassen.

10. הוליד und הצמיח finden sich so wie hier, wo das Gebärende, respekt. wachsen Lassende Objekt ist, im ganzen A. T. nur noch je einmal, ersteres 66, 9 und letzteres Ps. 147, 8, denn Hi. 38, 27 und 1 Chr. 2, 18 ist der Text korrupt. Dieser Gebrauch von Hiph. ist bei beiden Verben sehr spät. Im zweiten Halbvers ist לִזְרֹעַ für לַזֹּרֵעַ und לֶאֱכֹל für לָאֹכֵל zu sprechen. Bei letzterem liegt die Notwendigkeit zur Aenderung auf der Hand, denn אֹכֵל substantivisch gebraucht, wie es hier sein müsste, bezeichnet sonst den Löwen oder den Saaten und Pflanzen verderbliches Getier; vgl. Ri. 14, 14 und Mal. 3, 11. Aus diesem Grunde musste das fragliche Partizip hier vermieden werden. Wenn der Verfasser aber לֶאֱכֹל sprach, muss er des Rhythmus wegen auch לִזְרֹעַ gesprochen haben. Ueber die Konstruktion vgl. Gen. 28, 20.

LVI.

1. Man sagt hebräisch עשה משפט sowohl als auch עשה צדקה, aber שמר משפט für sich ist keine hebräische Wendung. In der gemeinen Prosa würde diese Rede lauten שמרו ועשו משפט וצדקה — über שמר ועשה = fleissig und sorgfältig etwas tun oder üben sieh zu Num. 23, 12 — hier aber verteilen sich die beiden Verba des Rhythmus halber je eines auf eines der beiden Substantiva. Ueber Aehnliches in der Poesie vgl. zu Gen. 32. 11. Im zweiten Halbvers hat צדקה nicht denselben Sinn wie im ersten, sondern heisst Heil.

2. זאת weist auf den Inhalt des zweiten Halbverses hin und בה auf זאת. Das persönliche שֹׁמֵר bei vorherg. neutrischer Hinweisung darauf ist aber echt hebräisch; sieh zu Deut. 15, 21. Zum Unterschied von 58, 13. 14, welcher Passus von einer späteren Hand herrührt, ist hier die Rede, worin des Sabbats erwähnt wird, offenbar ursprünglich. Doch ist der Sabbat hier nicht um seiner selbst willen erwähnt, denn es ist nicht Sache unseres Propheten, zur Beobachtung des Sabbats zu ermahnen. Waw in ושמר ist nicht

rein kopulativ, sondern fügt etwas das vorher Genannte Erklärendes und Ergänzendes hinzu; vgl. zu 54, 6. Es gibt unter den Anhängern einer jeden Religion Leute, die in religiösen Observanzen skrupulös, im Handel und Wandel aber locker sind. Gegen solche Juden wendet sich der Prophet hier, indem er nur den preist, der den Sabbat skrupulös hält und zugleich auch darauf achtet, dass er an keinem Tage etwas Böses tut. Dass der allwöchentliche Sabbat als Beispiel religiöser Observanz gewählt ist, ist sehr natürlich; sieh zu V. 4.

3. Für הַנִּלְוָה, das Perf. sein will, spricht man wohl besser הַנִּלְוֶה als Partizip; sieh zu השמה 51, 10. Ueber die Konstruktion mit אל vgl. zu Gen. 29, 34.

4. ל in לסריסים hängt nicht von אמר ab, sondern von נתתי in V. 5. Dass es dort להם heisst, tut nichts zur Sache; vgl. z. B. Gen. 3, 3, wo eine andere Präposition in ähnlicher Weise wiederholt ist. Die Konjunktion in ובחרו ist in dem zu V. 1 erörterten Sinne zu fassen, und unter באשר חפצתי sind Liebe und die am Eingang unseres Abschnitts befohlene Uebung von Recht und Gerechtigkeit zu verstehen; vgl. Hos. 6, 6 und Jer. 9, 23.

5. יד kann in diesem Zusammenhang nur heissen Monument, Denkmal; vgl. 2 Sam. 18, 18. Wie man sich in diesem Falle das Denkmal vorzustellen hat, lässt sich nicht sagen. ובחומתי scheint mir eine Glosse, veranlasst durch die Erwägung, dass der Tempelraum oder Tempelbezirk für die Denkmäler sämtlicher frommer סריסים aller Generationen nicht hingereicht hätte. Aber es wird wohl in Israel zur Zeit des Verfassers, wo es keinen königlichen Hof und Harem gab, auch der Verschnittenen nicht viele gegeben haben. Was hier von den Verschnittenen gesagt ist, legt zwar die Vermutung nahe, dass man nach dem Exile überhaupt das Andenken von Leuten, die keine Kinder hinterliessen, durch irgendeine Institution in Verbindung mit dem Tempel zu erhalten suchte; aber auch nichtverschnittene Kinderlose wird es unter den alten Juden verhältnismässig nur wenige gegeben haben. Dafür sorgte ein altes ungeschriebenes Gesetz, wonach eine zehn Jahrelang kinderlos gebliebene Ehe, um zwei Heiraten Platz zu machen, gelöst werden muss; vgl. zu Gen. 16, 3.

6. Wegen לשרתו denken Hitzig und Knobel bei den hier genannten Fremden an Tempelsklaven, was jedoch falsch ist. Denn שרת ist hier statt des gewöhnlichen עבד gewählt, weil es zum Unterschied von diesem auch den freiwilligen Dienst ausdrücken

kann und deshalb auf den Fall von Fremden, die ohne dazu verpflichtet zu sein, JHVH aus freien Stücken dienen, besser passt. Danach ist aber der Ausdruck להיות לו לעבדים als Glosse zu לשרתו zu streichen. Die fraglichen Worte geben sich schon durch ihre asyndetische Anreihung als Glosse zu erkennen. Anders ist Deut. 11, 13 und 19, 9 die Anreihung eines einzigen echten Satzes an לאהבה וגו'. Nur wenn sich mehrere solche erklärende Sätze an etwas Vorherg. anreihen, kann der erste von ihnen asyndetisch sein; vgl. Deut. 30, 16. 20. Ueber ומחזיקים בבריתי sieh zu V. 4.

7. והביאותים ist = und ich werde gestatten, dass sie kommen, vgl. Deut. 2, 30 העבירנו, und ושמחתים heisst: und ich werde sie willkommen heissen. Jeder freundliche Gruss bei besonderem Anlass kann durch Piel von שמח ausgedrückt werden; sieh zu Jer. 20, 15. Unmittelbar hinter לרצון ist entweder יעלו oder יהיו einzuschalten. Letzteres ist vorzuziehen, teils weil LXX und Targ. es zum Ausdruck bringen, teils weil es leichter als das erstere wegen des Vorherg. ausfallen konnte. Ohne ein solches Verbum im Satze ist ל in לרצון unhebräisch. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 8.

8. Hier ist der Sinn des zweiten Halbverses seltsamer Weise von allen Erklärern verkannt worden, obgleich er auf der Hand liegt. Mit עוד wird hier, wie 49, 20 und Jer. 33, 10, eine Verheissung eingeleitet, deren Erfüllung bei dem gegenwärtigen Zustand der Dinge unglaublich erscheinen muss. ל in לנקבציו könnte zwar den Objektacc. bezeichnen, doch wird es besser gestrichen. Diese Präposition kam wahrscheinlich erst später hinzu, als man in נקבציו eine Epexegese zum vorherg. עליו erblickte, was noch jetzt allgemein geschieht. Tatsächlich aber ist das Partizip in feindlichem Sinne zu verstehen und das Suff., das objektiv gefasst werden muss, wie bei קָמַי, קָמֶיךָ usw.; vgl. Ex. 15, 7. Deut. 33, 11. Ps. 18, 49. Danach ist der Sinn: noch werde ich sammelnd zu ihm hinzufügen solche, die sich gegen ihn zu versammeln pflegten. Ueber Niph. von קבץ in feindlichem Sinne vgl. Jos. 10, 6. So gefasst, bildet unser Satz die Klimax dieses Stückes. Denn während die zuvor genannten בני נכר neutrale Fremde sind, ist hier von ehemaligen heidnischen Feinden die Rede, die sich Israel anschliessen werden. Doch scheint mir der fragliche Satz, der sichtlich witzig sein will, eben darum nicht ursprünglich; vgl. die Schlussbemerkung zu 51, 14. Wenn man von diesem Satze absieht, ist V.a zum Vorherg. zu schlagen Dann freilich muss V. 7, der sonst zu überladen wäre, in zwei

Verse geteilt werden. Der erste der beiden Verse erhält bei תפלתי das Athnach und bei מזבחי das Silluk, während sich der zweite bei העמים in zwei Hälften teilt.

9. Hier beginnt eine neue Rede, die mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhang steht. Diese Rede ist sowohl der Sprache als dem Inhalt nach vorexilisch. Nach den Accenten wird die erste der genannten Tierarten aufgefordert, die zweite zu fressen, was aber offenbar falsch ist. Darum verbinden auch die Neuern לאכל richtig mit dem Vorhergehenden. Aber damit ist die Sache hier noch nicht abgetan, da כל חיתו ביער als weiteres Subjekt zu לאכל nach der Bemerkung zu Gen. 6, 18 ungrammatisch ist; es müsste dafür אתנה וכל וגו' heissen. Aus diesem Grunde ziehe man das Anfangswort des folgenden Verses hierher und ändere dasselbe in פֻּצוּ = verbreitet euch, das heisst fallt einzeln ein; vgl. 1 Sam. 14, 34 und sieh zu Ri. 20, 37. Wen die wilden Tiere fressen sollen, ergibt sich aus dem, was unmittelbar darauf folgt. Um gleich hier anzudeuten, dass die Herde vollkommen unbewacht ist, wird den wilden Tieren gesagt, dass sie nicht in Rudeln den Angriff zu machen brauchen, sondern können auch von allen Seiten einzeln in die Herde einfallen, ohne irgendwo seitens der Hirten auf Widerstand zu stossen. Das Ganze aber ist nicht eine Drohung mit wilden Tieren oder heidnischen Feinden, die Israel fressen sollen, sondern blosses Bild und besagt nur, dass die Herde JHVHs, von seinen Hirten völlig vernachlässigt, grossen Gefahren ausgesetzt ist.

10. Dass das Anfangswort zum vorherg. Verse gezogen werden muss, ist bereits oben gesagt worden. צפיו, das nur seine Propheten heissen könnte, hätte hier auch keinen Sinn, da hier von den רעים die Rede ist und so nur die politischen Führer des Volkes benannt werden können, aber nicht seine Propheten. Vgl. Jer. 2, 8, wo רעים und נביאים als zwei verschiedene Parteien genannt sind. Die einzig da stehende Darstellung Sach. Kap. 11 kann hierfür nichts beweisen. Für עורים ist ohne Zweifel הרֹעים zu lesen, und לא ידעו heisst: sie merken nicht, passen nicht auf. Ueber diese Bedeutung von ידע vgl. besonders 1 Sam. 14, 38 und 23, 22. Für הזים bieten viele Handschriften חזים, worauf aber nur das korrupte צפיו geführt hat. Der ursprüngliche Text las statt dessen הֻנָּם.

11. An והמה רעים ist nichts zu ändern. Das Pronomen bezieht sich auf הכלבים, das generisch zu fassen ist, während רעים das Prädikatsnomen bildet. Die Hunde, sagt der Prophet, sind

von gewaltiger Gier und wissen auch als Hirten keinen Unterschied zu machen, das heisst, es fällt ihnen auch bei der Verantwortlichkeit für die Herde nicht ein, ihre Selbstsucht fahren zu lassen oder zu mässigen. Ueber לדרכם פנו vgl. zu 53, 6. מקצהו ist = bis auf den letzten Mann; sieh zu Gen. 19, 4.

12. Für das unpassende יתר ist וָרָם zu lesen und über die Verbindung גדול ורם Deut. 1, 28. 2, 10. 21 zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Mem wegen des Folgenden wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. גדול und רם beschreiben beide יום מחר.

LVII.

2. Hier ist zu lesen יָנוּחַ עַל מִשְׁכָּבוֹ תָּם הֹלֵךְ נְכֹחַ. Nachdem aus משכבו תם ein Wort mit Suff. Pl. wurde, erfolgte notwendiger Weise auch die entsprecende Aenderung des Numerus beim Verbum. Beim Schlusswort entstand das Suff. durch Dittographie aus dem Folgenden. Ueber die Verbindung הלך נכח vgl. Ps. 15, 2 הלך תמים. In beiden ist das Adjektiv Prädikatsnomen.

3. אתם an der Spitze ist dem הצדיק und dem אנשי חסד im Vorherg. entgegengesetzt. Das Athnach ist bei הנה zu setzen und ותזנה am Schlusse zu streichen. Letzteres ist aus זֹנָה korrumpiert, das eine Glosse zu ענֵנה war. Die Glosse ist korrekt; sieh zu Ex. 22, 17.

4. התענג על heisst nach den Wörterbüchern sich über jemand lustig machen, und da dieser Sinn auf Ps. 37, 4 und 11 nicht passt hilft man sich, indem man dort demselben Ausdruck die Bedeutung „sich mit einer Person oder Sache freuen" beilegt. Allein diese beiden Begriffe sind voneinander so verschieden, dass ihre Bezeichnung durch denselben Ausdruck undenkbar ist. Zum mindesten sollte man bei der Bezeichnung des einen oder des anderen Begriffs eine andere Präposition erwarten; vgl. שמח ב gegen שמח ל. Die Sache verhält sich jedoch ganz anders. התענג heisst vermöge seiner Form oder Konjugation „sich als מְעֻנָּג gebärden, und die Person, welcher gegenüber man sich so gebärdet, steht mit על; vgl. 1 Sam. 21, 16 השתגע = sich als מְשֻׁגָּע gebärden, das ebenfalls mit על der Person konstruiert ist. Dies passt für die obengenannten Psalmstellen vortrefflich, wie in meinem Kommentar zu den Psalmen gezeigt wurde, und dies ist der Sinn auch hier. Aehnlich sind תרחיבו פה und das nur hier vorkommende תאריכו לשון zu verstehen.

Ueber ersteres sieh zu 5, 14 und 1 Sam. 2, 1. Die Abtrünnigen in Israel werden hier mit unehelichen Kindern verglichen. Nur bei ehelichen Kindern kann es vorkommen, dass sie verwöhnt werden; uneheliche Kinder müssen anspruchslos sein. Darum sagt der Prophet: „wem gegenüber wollt ihr euch wie verwöhnte Kinder gebärden, an wen hohe Ansprüche machen, übertriebene Anforderungen stellen? Seid ihr doch Kinder der Untreue, unechter Samen!“ Ueber זרע שקר vgl. Jer. 2, 21 זרע אמת. Gemeint ist, dass das von JHVH abtrünnige Israel weder von JHVH noch von den fremden Göttern, denen es sich hingegeben, viel erwarten kann. JHVH will und diese können ihm nicht helfen. „Sich belustigen“ passt auch in den Zusammenhang nicht. Ueber wen hätten sich die Angeredeten belustigt? Und inwiefern hätten sie als solche, als welche sie hier beschrieben sind, die Belustigung unterlassen sollen?

6. Durch das anomale Dag. forte in הלקי will die Massora ihren Zweifel am Worte andeuten. Gewöhnlich versteht man unter dem Ausdruck glatte Steine, die göttlich verehrt wurden. Für das erste הם ist גם zu lesen und über גם הם das gleich darauf folgende גם להם und V. 7 גם שם zu vergleichen. Der Schlusssatz ist zu streichen. Er scheint durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden zu sein. Danach hätten die Angeredeten, die hier statt Kinder der Untreue als Gesamtheit unter dem Bilde eines ehebrecherischen Weibes gedacht werden, die fremden Götter nicht ausschliesslich, sondern neben JHVH verehrt; sieh die folgende Bemerkung.

7. Der hohe und ragende Berg ist das Heiligtum zu Jerusalem und לזבח זבח vom JHVH-Kultus zu verstehen. An derselben Stätte, wo die Angeredeten Götzendienst trieben, opferten sie auch ihrem eigenen Gotte JHVH.

8. זכרון, wie es hier gebraucht ist, kombiniert Duhm mit זָכָר, weshalb er darunter ein Phallusbild versteht. Doch leuchtet danach nicht ein, warum ein solches Bild hinter die Türe draussen — denn nur das kann אחר הדלת heissen — gesetzt wurde. Ausserdem wird im Folgenden die Untreue Israels gegen JHVH durchweg unter dem Bilde des Ehebruchs gedacht und zum Ausdruck gebracht: Israel, JHVHs Vermählte, teilte mit ihm das Lager, stahl sich aber von seiner Seite weg und begab sich zu den Buhlen. In einer solchen Schilderung aber darf nichts, das zum Götzendienst gehört, bei seinem eigentlichen Namen genannt werden. Aus diesem Grunde kann זכרון hier nur etwas bezeichnen, das zum Treiben einer Buhle gehört.

Was dies ist, lässt sich freilich nicht mit Bestimmtheit sagen. Ich vermute jedoch, dass gemeint ist die rote Fahne, wodurch die Wohnung einer öffentlichen Buhle an ihrem Eingang gekennzeichnet war; vgl. zu Jos. 2, 18. Danach wäre זכרונך = das Zeichen deines Gewerbes. שמת aber drückt nicht eine vollendete Tatsache aus, sondern heisst, du könntest oder solltest hintun. Denn ganz zur öffentlichen Buhle ist die abtrünnige Gemeinde noch nicht herabgesunken, da sie zum Teil noch an JHVH hängt; vgl. zu V. 6 und 7. Doch ist ihre Untreue klar an den Tag gekommen, und JHVH meint, sie könne schon ebenso gut den letzten Schritt tun und durch die Aufsteckung der üblichen Fahne an der Aussenseite ihrer Türe ihr Gewerbe aller Welt anzeigen. In מאתי גלית ותעלי, womit die Beschreibung der frappanten Untreue der Gemeinde beginnt, ist מאתי mit dem zweiten Verbum zu verbinden, und das Ganze heisst: die Decke lüftend, verschwandest du plötzlich von meiner Seite, Ueber das grob sinnliche Bild sieh zu Hos. 2, 22 und über עלה מן in der Bedeutung „plötzlich verschwinden“ zu Gen. 17, 22 (21). משכבך heisst hier nicht „dein Lager“, denn dazu würde הרחבת im Bilde nur dann passen, wenn die Ehebrecherin mit mehreren Buhlen zu gleicher Zeit das Lager geteilt hätte, was jedoch nicht denkbar ist. משכב bezeichnet hier die geschlechtliche Lust, und הרחבת משכבם heisst daher: du erwartest einen reichlichen Liebesgenuss. Ueber den Gebrauch des Verbums vgl. 5, 14 dessen Gebrauch in Verbindung mit dem umfassenden נפש. Der Rest des Verses ist unerklärlich. Der Text ist hoffnungslos verderbt. Zu יד חזית bemerkt Duhm, der sich für die Deutung von יד als Bezeichnung des männlichen Gliedes entscheidet, wie folgt: „dass יד diesen hier einzig möglichen Sinn hat, sollte doch nicht geleugnet werden, zumal keine andere Deutung vorgeschlagen ist, die auch nur halbwegs plausibel wäre. Aber das ist ein seltsames Argument, charakteristisch für die Duhm'sche Exegese. Bei der obigen Deutung von יד verweist man auf den Nidda 66a vorkommenden Ausdruck לא כל האצבעות שוות, der jedoch nichts beweisen kann. Denn dort ist אצבע nicht direkte Bezeichnung des männlichen Gliedes, da es danach heissen müsste לא אצבעות של כל אדם שוות. In jenem rabbinischen Satze wird entweder das männliche Glied nach dem Finger bemessen, etwa wie der moderne Kaufmann nach dem Umfang der geschlossenen Hand eines Kunden die Nummer von dessen Strümpfen bestimmt, oder der Sinn ist: wenn die Finger derselben Hand nicht alle gleich sind, um wie viel mehr das

männliche Glied bei verschiedenen Männern. Letztere Fassung ist die wahrscheinlichere, weil es sonst אצבעות, ohne Artikel, heissen müsste*).

9. Für ותשרי lies וַתְּשַׁחֲדִי, fasse מלך in seinem gewöhnlichem Sinne und vgl. Hos. 12, 2. Aus demselben Grunde, aus dem, wie oben gesagt, vom Phallusbild hier die Rede nicht sein kann, darf auch der Name Moloch oder Melek nicht vorkommen. Demgemäss sind aber auch die darauf erwähnten Spezereien bloss als Landesprodukte genannt, mit denen man gleichfalls fremde Könige beschenkte; vgl. Kimchi. Auffallend ist jedoch, dass der König nicht näher beschrieben ist. Darum halte ich es nicht für unmöglich, dass למלך aus ursprünglichem לְמוֹ verderbt ist. עד שאול hat nach dem oben Gesagten selbstverständlich mit Orakelstätten, die unterirdische Gottheiten hatten (Duhm), nichts zu tun, sondern entspricht dem עד מרחוק, eine andere Richtung nennend. Beides zusammen ist ungefähr so viel wie: weit und breit. Danach handelt es sich hier nicht mehr um Götzendienst, sondern um politische Beziehungen zu heidnischen Völkern und Bündnisse mit solchen. Auch diese, die von Mangel an Vertrauen auf JHVH zeugen, werden als Abfall von ihm angesehen.

10. חית ידך ist = deine Lieblingsschar. Ueber חיה vgl. 2 Sam. 23, 13, Ps. 68, 11 und über יד zu Gen. 31, 29. לא חלית heisst: du liessest es dir nicht sauer werden. Die Gemeinde fand die viele Mühe der Gesandtschaften nach fernen Ländern dadurch belohnt, dass sie die gewünschten Verbindungen gewann.

11. Hier kehrt die Rede zu dem Bilde von der ehelichen Untreue zurück, denn der Sinn ist: nachdem du solche Untreue an den Tag gelegt hast, wozu die Heuchelei? was hindert dich, den letzten Schritt zu tun und das Zeichen deines buhlerischen Gewerbes an der Türe aufzustecken? Doch wohl nicht Furcht vor mir, da du an mich gar nicht denkst? Im zweiten Halbvers ist für ומעולם mit andern nach vier der alten Versionen וּמַעְלִים zu lesen.

12. Für צדקתך lese man צַעֲקָתֵךְ. Im zweiten Halbvers ist die Konstruktion wie Gen. 1, 4, nur dass der abhängige Satz mit Waw = ف statt mit כי eingeleitet wird. Das Anfangswort des folgenden Verses ist hierher zu ziehen. Sonach ergibt sich der Sinn: ich sage dir im Voraus, du wirst jammern, und deine Werke werden dir nicht helfen können, wenn du jammerst.

*) Pesachim 112b, wo der fragliche Satz sich wieder findet, bieten unsere Ausgaben im Texte אצבעות, doch Raši las auch dort האצבעות mit dem Artikel.

13. Sieh die vorhergende Bemerkung. Die Worte יצילך קבוציך sind als alberne Variante zu dem vorherg. יועילוך בזעקך zu streichen.

14. Es bleibt sich im Grunde gleich, ob man hier וְאָמַר belässt oder nach Vulg. וְאֹמַר spricht. In keinem Falle kann der Ausdruck ursprünglich sein. Er rührt vom Redaktor her und ist ein misslungener Versuch, den folgenden Aufruf mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen. Das hier beginnende und mit unserem Kapitel zu Ende kommende Stück hat wegen seines tröstlichen Inhaltes nach dem Vorhergehenden seinen Platz gefunden, denn es war redaktionelle Regel, eine prophetische Rede, wenn es irgendwie anging, nicht mit Tadel und Drohung schliessen zu lassen.

15. Bei dem Partizip שֹׁכֵן ist hier nur an den reinen Begriff des absoluten Seins zu denken. Anders das darauf folgende Imperf. desselben Verbums. שמו bezieht sich auf sämtliche Attribute von רם an, sodass der Sinn ist: denn also spricht der, des Namen ist Hoher, Erhabener, ewig Lebender und Heiliger. Waw in ואת ist adversativ und die Partikel Präposition, nicht nota acc. Der Sinn ist: in der Höhe als Heiliger bin ich, aber auch mit dem Niedergeschlagenen und Demütigen. Was מלפני יעטף bedeutet, ist nicht klar. Ich halte es nicht für unmöglich, dass der Satz heisst: denn der Geist nimmt eine Hülle an, d. i., kommt in einen Körper, nach meinem Willen. Jedenfalls aber ist die übliche Fassung von נשמות als weiteres Subjekt zu יעטף, wobei אני עשיתי einen Relativsatz bildet, nicht richtig; vgl. zu 56, 9. Auch wäre danach אני vollends überflüssig. ונשמות אני עשיתי kann nur heissen: und die Seelen habe ich geschaffen. In dieser Fassung entsprechen sich אני und מלפני, und das Ganze geht darauf hinaus, dass JHVH nicht ewig hadern und im Zorne strafen kann, denn alles Lebende ist sein Werk, und er kann nicht sein eigenes Werk vernichten.

17. בעון בצעו ist = ob der Sünde, die sein Ende herbeiführen sollte; vgl. Ez. 21, 30 עון קץ. Dass בצע hier als Synonym von קץ gebraucht ist, kann bei der Bedeutung des Verbums von demselben Stamme nicht befremden. Die traditionelle Fassung, wonach בצע an dieser Stelle wie gewöhnlich Gewinnsucht bedeutet, verdient kein Wort der Widerlegung. ואכהו und וְאֶקְצֹף, wenn letzteres richtig überliefert und nicht vielmehr וְקָצוֹף dafür zu lesen ist, drücken habituelle Handlungen in der Vergangenheit aus. הסתר steht natürlich für הסתר פנים, doch hat der Ausdruck hier nicht ganz seinen gewöhnlichen Sinn. Denn er bezeichnet in diesem Zusammenhang,

wo ihm im folgenden Verse ראית' offenbar entgegengesetzt ist, nichts mehr als das Nichthinsehen und das Nichtachten, ungefähr wie Ps. 51, 11. Danach spricht JHVH hier davon, dass er bis jetzt im Zorn auf die Folgen, welche seine Züchtigung für Israel hatte, nicht geachtet; sieh die folgende Bemerkung.

18. דרכיו ist nicht von dem allgemeinen Betragen Israels zuverstehen, sondern speziell von dessen Betragen während JHVH es seinen Zorn fühlen liess, wo die Gemeinde nach dem vorherg. וילך שובב וגו' noch mehr erbost und zügelloser wurde. וארפאהו kann wohl zur Not belassen werden und nach der Bemerkung zu Gen. 28, 23 heissen „und ich will ihn fürderhin nicht schlagen“, — vgl. zu 2 Chr. 30, 20 — doch liest man dafür besser וָאַרְפֵּהוּ = und ich will ihn in Ruhe lassen. ואנחהו, wofür man וְאַנְחֵהוּ zu sprechen hat, ist Epexegese und vielleicht nur Glosse zu dem vorherg. Verb. JHVH bekennt hier, dass in der Vergangenheit sein strenges und rücksichtsloses Verfahren gegen sein Volk, wobei er auf die Folgen seiner Züchtigung nicht geachtet, dasselbe nicht nur nicht gebessert, sondern noch viel schlechter gemacht hat, und er nimmt sich jetzt, da er davon überzeugt ist, vor, von jeder Züchtigung abzustehen und den Weg der Güte und Liebe einzuschlagen. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

19. Zieh die ersten drei Worte zu dem Vorhergehenden, doch nicht so, wie sie uns vorliegen. Für בורא ist nämlich אַבְרִיא zu lesen und dieses ברא im Sinne von ברה zu fassen. Der Satz ist danach = und seinen Trauernden will ich der Lippen Frucht zum Trostmahl geben. Das folgende שלום שלום וגו' entfaltet den Sinn von ניב שפתים. Ueber das Trost- oder Kondolenzmahl sieh zu Ez. 24, 17. Das Schlusswort ist als Variante zu וארפאהו oder וארפהו in V. 18 zu streichen.

LVIII.

2. Waw in ואתי ist begründend, vgl. zu Ex. 5, 23, und motiviert den Befehl JHVHs, seinem Volke dessen Sünden zu verkünden und klar zu machen. יום יום ist ein Ausdruck, der sonst in den Schriften der Propheten nirgends vorkommt. Wenn man nun erwägt, dass dieses Stück durchweg von dem JHVH wohlgefälligen Buss- und Bettag handelt, so drängt sich die Vermutung auf, dass man für den fraglichen Ausdruck כְּיוֹם צוֹם zu lesen hat. In der alten Schrift sehen sich Jod und Zade zum Verwechseln ähnlich,

und nachdem durch eine solche Verwechslung צום in יום korrumpiert wurde, blieb nichts übrig als die Präposition im vorhergehenden Worte zu streichen. דרכי sind nicht von den Wegen zu verstehen, die JHVH seinen Verehren vorschreibt, sondern von seinem eigenen Betragen. Danach ist der Sinn des ersten Halbverses der: denn sie forschen mich am Buss- und Bettage aus, wollen Aufklärung haben über mein Betragen. Dass Betragen JHVHs, worüber sein Volk Aufklärung haben will, ist das in V. 3a beschriebene. חפץ bildet das Imperf. auf a nur in der Pause, wie hier, sonst aber stets auf o. Ueber dieses Verhältnis zwischen den beiden genannten Vokalen vgl. das zu 1 Sam. 2, 19 über קָטֹן und קָטָן Gesagte. Im zweiten Halbvers liest man für משפטי ungleich besser מִשְׁפָּט. Jedenfalls aber heisst ישאלוני מ׳ צדק sie fordern von mir gerechte Behandlung. Der angestellte Vergleich aber erklärt sich daraus, dass nur der Gerechte eine Behandlung nach Recht sich wünschen kann; sieh zu Pr. 21, 15. קרבת אלהים heisst nicht die Erscheinung Gottes, sondern die Kundgebung seiner Huld durch Erhörung des Gebets; vgl. besonders Ps. 145, 18.

3. ביום צומכם heisst: auch an euerem Fasttag. Was den Angeredeten hier zur Last gelegt wird, geschieht jeden Tag, und es bleibt selbst am Fasttag nicht weg. Die Perfekta im ersten Halbverse haben Präsensbedeutung, denn es ist am Fasttag oder Buss- und Bettag, dass diese Frage an JHVH gestellt wird; vgl. zu V. 2. Für חפץ drücken die alten Versionen חפציכם aus, aber daraus folgt keineswegs, dass ihnen dieses auch wirklich vorlag. Die Abweichung kann auch bloss auf Sprachverschiedenheit beruhen. Im Hebräischen kann חפץ hier undeterminiert bleiben, weil dessen Beziehung aus dem folgenden עצביכם hervorgeht; die griechischen Dolmetscher aber mussten in ihrer Sprache diese Beziehung auch da zum Ausdruck bringen, wo im hebräischen Text das Suff. fehlt.

4. מצה, Stamm נצה, heisst nicht Streit schlechtweg, sondern speziell Rauferei; vgl. zu Ex. 2, 13. כיום kann nicht heissen gegenwärtig, wie man allgemein wiedergibt, denn das wäre כיום הזה. Es ist dies derselbe Ausdruck, dessen Gebrauch zu Gen. 25, 31 erörtert wurde. Dieses כיום kommt nicht nur bei dem Imperativ vor, sondern auch beim Imperf., das für den Imperativ steht; vgl. 1 Sam. 2, 16 und 1 K. 1, 51. קולכם ist vom Lärm des Haderns und Raufens zu verstehen. Danach heisst der Satz: fastet vorerst nicht so, dass man eueren Lärm im Himmel hören kann. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 5, 12. Die traditionelle Fassung,

wonach der Sinn ist „nicht fastet ihr gegenwärtig, um euerem Flehen droben Gehör zu verschaffen“, ist, von sprachlichen Bedenken abgesehen, schon deshalb falsch, weil nach dem Folgenden der allein JHVH wohlgefällige צוֹם gar kein Bettag, sondern ein Tag der Liebeswerke ist.

5. הכזה weist auf das folgende יום ענות אדם נפשו hin. Letzteres ist also virtuell Subjekt zu יהיה und der Sinn eigentlich wie folgt: ein Tag, an dem sich der Mensch leibliche Genüsse versagt, soll das etwa der Fasttag sein, der mir wohlgefällig wäre? Den Gegensatz zu יום ענות אדם נפשו gibt die Schilderung in V. 6ff.

7. פרס heisst nicht brechen, wie die Wörterbücher angeben, sondern teilen; vgl. Dan. 5, 28 und das Substantiv פְּרַס in der Sprache der Mischna. Im alttestamentlichen Sprachgebrauch aber beschränkt sich Kal dieses Verbums auf das Teilen einer Mahlzeit mit einem andern, mit dem Nebenbegriff, dass dieser den empfangenen Teil an Ort und Stelle verzehrt; vgl. Jer. 16, 7 und Thr. 4, 4 (פרשׂ = פרס). Das Schenken von Brot, das der Empfänger in den Sack steckt, ist Pr. 22, 9 anders ausgedrückt. Hier ist unser Ausdruck gewählt wegen des Fasttags, von dem die Rede ist, denn es will dadurch indirekt gesagt sein, dass man an dem JHVH wohlgefälligen יום צום eigentlich gar nicht zu fasten braucht. Für ועניים ist entschieden וַעֲנִיֵּי zu lesen; Mem ist aus dem Folgenden verdoppelt. מרודים, ein Pluraletantum vom Stamme רוד, nach der Form von מְגוּרִים, vgl. Thr. 1, 7 und sieh zu Thr. 3, 19, bezeichnet den Zustand des Vagabunden, und עניי מרודים heisst heimatlose und obdachlose Arme. Nur diese Bedeutung passt hier in den Zusammenhang. Für בית ist בֵּיתֶךָ zu lesen; das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen. Im letzten Gliede ist ומבשרך unmöglich richtig überliefert. Von der Verwandtschaft kann der Ausdruck nicht verstanden werden, denn die engere Verwandtschaft wird durch עצם ובשר ausgedrückt, und der Volksgenosse heisst אח. Man hat dafür ומבשרו zu lesen und das Suff. auf das vorherg. ערם zu beziehen. בשר ist hier also vom nackten Körper zu verstehen, und sich jemandes nacktem Körper entziehen ist so viel wie: ihm mit der nötigen Kleidung nicht helfen, eigentlich tun, wie wenn man seine Blösse nicht sähe. Dies passt für den Parallelismus recht gut.

9. Durch die anomale Vokalisierung von שְׁלַח statt שְׁלֹחַ will die Massora ihre Ungewissheit über den Ausdruck שלח אצבע andeuten. Was damit gemeint ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit

sagen. Ich vermute aber, dass der fragliche Ausdruck nach der Bemerkung zu Ex. 8, 15 eine Steigerung von שלח יד ist. שלח ידו mit ב der Sache ist Ex. 22, 7. 10 von der Veruntreuung im allgemeinen gebraucht. Danach könnte שלח אצבע raffiniertes Unterschlagen bezeichnen.

10. ותפק לרעב נפשך ist wahrscheinlich = und betätigst dem Hungrigen deinen guten Willen. Andere ändern נפשך in לחמך, was jedoch rein willkürlich ist. נפש נענה heisst nicht „Gebeugter“ oder „gebeugte Seele“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, sondern bezeichnet jemand, der aus irgendeinem Grunde, keine Nahrung zu sich nimmt; vgl. V. 5. An dieser Stelle ist aber speziell von einem Menschen die Rede, der aus Mangel an Nahrung gezwungen ist, zu fasten. Der Prophet gebraucht hier absichtlich denselben Ausdruck, den er oben für das freiwillige Fasten angewendet hat, um wieder indirekt zu sagen, dass das Fasten für einen יום צום, wie ihn JHVH liebt, unnötig ist; vgl. zu V. 7. Danach ist aber Joma 8, 1 die rabbinische Fassung der Wendung ענה פ׳ נפשו falsch. Es ist auch unbegreiflich, wie die נפש mit dem Barfussgehen z. B. etwas zu tun haben kann.

11. Für das für den Parallelismus durchaus unpassende ונחך lese man וְהֵנִחֲךָ. הֵנִיחַ (nicht הִנִּיחַ) mit Acc. der Person statt des sonstigen ל konstruiert, heisst ihr ein sorgenloses und angenehmes Leben bereiten; vgl. zu Pr. 29, 17. בצחצחות heisst nicht „in dürren Gegenden“, sondern „mit wohlbekommenden Genüssen.“ Ueber diese Bedeutung vgl. arab. مصحّة als Bezeichnung für irgend etwas, das der Gesundheit dient. Ob יחליץ richtig ist, und was es dann heisst, lässt sich nicht sagen. An „rüsten“ ist nicht zu denken; vgl. zu Num. 31, 3. 5. Manche Erklärer lesen dafür יחליף, was mir jedoch nicht recht zu passen scheint.

12. An ממך ist nichts zu bessern. Ueber die Konstruktion von בנה mit מן vgl. Gen. 16, 2 und 30, 3. Gemeint ist, dass die Juden für lange in Ruinen gelegene Städte nach deren Wiedererbauung die Bevölkerung liefern werden. משובב נתיבות ist = Wiederhersteller von Pfaden, das heisst jemand, der wegen Entvölkerung der Umgegend öde liegende Fahrstrassen wieder belebt. Das Schlusswort ist zu streichen. Dasselbe, das לַשָּׁבֶת gesprochen sein will, rührt von einem alten Leser her, der es als Inhaltsangabe für das folgende Stück an den Rand schrieb, woher es in den Text geriet; vgl. zu Deut. 18, 8. Der alte Leser mochte sich wundern, wie der Prophet auf einmal vom Sabbat zu sprechen kommt.

Tatsächlich ist der folgende Passus an dieser Stelle nicht ursprünglich.

13. תשיב bildet mit משבת ein, allerdings nur schwaches, Wortspiel. עשות ist ein weiteres Objekt zu תשיב, und תשיב עשות heisst, du weisest das Tun zurück, d. i., du enthältst dich dessen. Ueber עשות דרכיך sieh zu Ri. 17, 8. דבר דבר heisst dem Zusammenhang nach einen Vertrag abschliessen.

14. Ueber תתענג על יהוה sieh zu 57, 4. Danach ist hier der Sinn des Satzes: dann wirst du von JHVH überaus viel verlangen können.

LIX.

2. Für פנים lese man פניו. Die Korruption ist durch Dittographie von Mem aus dem Folgenden entstanden. Dass absolutes פנים für „Gott“ stehen kann, ist nicht wahr.

3. Sieh zu 58, 9. Danach wird auch hier der gemeine Mord mit den Händen in Verbindung gebracht, während die unter עון zu verstehenden raffiniertern Uebeltaten den Fingern zugeschrieben sind.

4. Hier ist von Fällen vor Gericht die Rede, und der erste Halbvers heisst: niemand klagt gerechter Weise, und keiner verteidigt sich ehrlich. נשפט ist wörtlich = einer, der mit einem andern rechtet, und über קרא sieh zu Hi. 5, 1. Im zweiten Halbvers spricht man für וְדַבֵּר ungleich besser וְדַבֵּר.

5. זֻרֶה vom Stamme זור ist im Hebräischen eine Unform. Man hat daher והזּוּרָה zu sprechen. Die Massora will, wie so oft, durch die anomale Punktation das Wort in Zweifel ziehen. Aber etwas Ausgedrücktes kann das fragliche Partizip in diesem Zusammenhang nicht bezeichnen, denn wenn ein Ei ausgedrückt ist, kann daraus nichts ausgebrütet werden. Das Verbum, wie es hier gebraucht ist, hängt etymologisch mit ذار med. ي zusammen, und das Partizip bezeichnet etwas als ekelhaft Betrachtetes, das deshalb ungegessen geblieben ist; vgl. Hi. 19, 17 זרה und Num. 11, 20 זרא. Danach ist der Sinn des Satzes: und dasjenige ihrer Eier, das man aus Ekel nicht isst, spaltet sich zur Otter.

6. במעשיהם, dessen Suff. auf קוריהם sich bezieht, ist = mit dem, was man daraus macht, wörtlich was sie — die Spinngewebe — machen. Der Gebrauch von מעשה hier ist ungefähr wie oben 32, 17; sieh zu jener Stelle. Hier wird die Nutzlosigkeit der Werke für ihre Urheber beschrieben, während im Vorhergehenden die Verderblichkeit dieser Werke für andere dargetan wurde.

Danach handelt es sich hier um echte Halunken, welche die böse Tat, selbst wenn sie ihnen keinen Nutzen bringt, um ihrer selbst willen lieben; sieh zu Pr. 21, 7.

8. עקשו ist eine gelehrte Verballhornung von ursprünglichem עָשׂוּ, das man herzustellen hat. Der Satz heisst danach ihre Pfade haben sie für ihren ausschliesslichen Gebrauch gemacht. Ueber עשו להם sieh zu Ri. 6, 2, nur dass hier der Begriff „ausschliesslich“ stärker hervortritt. Im letzten Versgliede ist bei כל דרך בה nicht an etwaige Opfer der Bösewichte zu denken, sondern an diese selbst. Da die Halunken ihre Pfade ausschliesslich für ihren eigenen Gebrauch haben, so gehört jeder, der sie betritt, zu ihnen und ist ein Feind des Friedens; vgl. Va.

9. Zu נהלך bemerkt Duhm: das frequentative הלך nur bei spätern Dichtern. Das ist jedoch nicht wahr; vgl. 1 K. 21, 27 und sieh zu Gen. 1, 20 (21) und besonders zu Gen. 5, 22.

10. Es ist möglich, dass der Text ursprünglich beidemal נמששה für נגששה las — vgl. Deut. 28, 29 — denn נשש kommt sonst im A. T. nirgends vor. Einmal aber wechselte hier משש sicherlich mit נשש ab. Im zweiten Halbvers ist nichts ausgefallen, und באשמנים כמתים ist richtig überliefert. אַשְׁמָן, von שמן nach der Form von אַכְזָר gebildet, bezeichnet einen lebenskräftigen Menschen, und כמתים steht für כְּבַמֵּתִים; vgl. das vorherg. כנשף = כבנשף. Während jedoch ב in letzterem in temporalem Sinne gebraucht ist, gehört dieselbe bei ersterem zu supplizierende Präposition wie auch in באשמנים zur Konstruktion des Verbums. Ueber כשל mit ב zur Bezeichnung dessen, worüber man strauchelt, vgl. 8, 15. Jer. 46, 12. Hos. 14, 2. Danach ist באשמנים כמתים = über lebenskräftige Menschen stolpern wir wie über Tote. Der Ausdruck ist selbstredend bildlich. Dank dem wüsten Treiben der im Vorhergehenden beschriebenen Bösewichte sind viele Bürger ökonomisch ruiniert und liegen, obgleich physisch kräftig, gleichsam wie Leichen am Boden*), und andere werden indirekt mit ihnen in den Ruin gezogen und zu Falle gebracht.

13. Für מאחר ist wahrscheinlich מאחרי zu lesen; Jod mag wegen des nächsten obern Teils des Aleph leicht weggefallen sein. Für עשק וסרה aber ist entschieden bloss סרה zu lesen. Ueber דבר סרה vgl. Jer. 28, 16 und 29, 32. עשק ist aus שקר umgeändert,

---

*) Dem Bilde liegt eine echt jüdische Anschauung zu Grunde. Auch im Talmud wird die Armut mit dem Tode verglichen; sieh Aboda sara 5b.

welches letzteres eine Glosse zu סרה war. Die Glosse ist übrigens korrekt; vgl. zu Deut. 13, 6. Auch für הרו והגו ist bloss וְהָגוּ zu lesen. Das erstere dieser beiden Wörter ist durch Dittographie entstanden.

14. Bei ברחוב denken manche Erklärer an den Markt als Platz des Handels und Wandels, was aber nicht richtig ist. Das Nomen heisst niemals Markt, sondern bezeichnet stets nur einen freien Platz von grossen Dimensionen, und dessen Gebrauch hier in Verbindung mit כשל erklärt sich daraus, dass das Straucheln meist auf schmalen Pfaden geschieht, wo man dem Hindernis nicht leicht aus dem Wege gehen kann; vgl. Pr. 4. 12. Wenn daher im Bilde die Wahrheit auf dem freien geräumigen Platz strauchelt, so geschieht dies in unbegreiflicher Weise, und darauf kommt es hier an.

15. Es scheint, dass für האמת, dem סר מרע entsprechend, תֻּמָּה = Unschuld zu lesen ist. Was משתולל heisst, kann ich nicht sagen. Im zweiten Halbvers ist der Satz וירע בעיניו Parenthese, während das, was darauf folgt, das Objekt zu וירא bildet. Zu dieser Fassung ist man gezwungen, weil, wie schon früher bemerkt, ein Satz, der in einem Satzgefüge die Stelle eines Substantivs im Nominativ einnimmt, gut klassisch mit כי nicht eingeleitet werden kann.

16. Für מפגיע, das hier in den Zusammenhang nicht passt, ist מוֹשִׁיעַ zu lesen; vgl. 63, 5. Nur dazu passt der Gedanke des zweiten Halbverses. וצדקתו ist = und sein Heilsplan; vgl. V. 17a, wo צדקה und ישועה einander gegenübergestellt sind.

17. כובע ist nicht ein weiteres Objekt des vorherg. Verbums, denn von der Kopfbedeckung kann לבש nicht gebraucht werden. Auch ist kein anderes Verbum zu supplizieren. וכובע ישועה בראשו bildet einen Nominalsatz, der Umstandssatz ist. תלבשת bringen LXX und Vulg. nicht zum Ausdruck, und darauf hin ist Kittel gleich zur Hand mit seinem „delendum“. Die genannten Versionen lassen jedoch den fraglichen Ausdruck unübersetzt, nur weil sie ihn nicht verstanden. Neben בגדי נקם bezeichnet תלבשת nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz Alltagskleidung, eigentlich Kleider, die nicht בגדי נקם sind. Der Ausdruck bildet das Prädikatsnomen, und Kleider der Rache als Alltagsgewand anlegen ist so viel wie: die Kleider der Rache für lange Zeit anziehen, das heisst, den Racheakt verlängern, sich gründlich rächen.

18. Für das erste כעל ist כִּי אֵל und für das zweite פֹּעַל zu lesen. כעל ist keine hebräische Verbindung; vgl. zu 63, 7. אל

steht im st. constr. Ueber die Verbindung אל גמלות vgl. Jer. 51, 56 und über פעל ישלם Ruth 2, 12. Man erhält sonach für Va den Sinn: denn der Gott der Vergeltung lohnt die Tat, Grimm seinen Gegnern, Entgelt seinen Feinden. Der zweite Halbvers, in dem לאיים für אלהים verschrieben ist, ist schwerlich echt.

19. Für וייראו bieten viele Handschriften und auch manche Ausgaben ויראו von ראה, was viel besser ist. ממזרח und ממערב heisst, die vom Osten, respek. die vom Westen; vgl. zu 45, 6. Der zweite Halbvers ist für mich im Zusammenhazg undeutbar. Die griechischen Versionen drücken כְּנָהָר statt כַּנָּהָר aus, aber diese Aussprache des Wortes hilft nicht viel. רוח יהוה kann nur heissen JHVHs Odem, nicht JHVHs Wind; vgl. zu Ex. 15, 10. Und נוססה בו kann nicht bedeuten „treibt ihn vorwärts". Die Konstruktion von נוס in irgendeiner Konjugation mit ב ist undenkbar.

20. Hier ist der massoretische Text trotz LXX und Röm. 11, 26 vollkommen korrekt. An שבי פשע = die von der Sünde lassen ist nichts auszusetzen; dagegen ist die von den Erklärern nach LXX und dem Zitat daraus im N. T. vorgenommene Emendation וישיב פשע מיעקב im Sinne von „und wird entfernen den Abfall von Jakob" entschieden unhebräisch. Man greift zu dieser Emendation, weil sie in den Kram der christlichen Theologie passt. Aber vom alttestamentlichen Standpunkt kann ein nationaler Erlöser mit der Tilgung der Sünde oder der Beseitigung des Abfalls nichts zu tun haben. Ein solcher Erlöser kommt, wie unser Text uns sagt, wenn Israel durch aufrichtige Busse Vergebung seiner Sünden bereits erlangt hat. „Von Sünden erlösen" ist im A. T. ein sehr später Begriff. Er findet sich erst in den allerletzten Psalmen, wo er aber durch פדה, nicht durch גאל ausgedrückt ist; vgl. Ps. 25, 22. 34, 23. 130, 8.

21. ואני gehört nicht zur Rede JHVHs. Das Pronomen geht auf den Propheten, und für אותם ist אתך zu lesen, mit Suff. das ebenfalls auf den Propheten sich bezieht. Danach ist der Sinn des Ganzen für uns der: was aber mich betrifft, so spricht JHVH, dies sei mein Bund mit dir usw. Dafür, dass der Prophet in der im Vorherg. geschilderten Zeit der allgemeinen Verdorbenheit und Gewalttätigkeit den Mut hatte, dagegen seine Stimme zu erheben, verspricht ihm JHVH, dass der Geist der Prophetie auf seine Nachkommen in jedem Geschlechte sich vererben wird. Aus diesem Versprechen scheint hervorzugehen, dass die prophetische Gabe zur Zeit zu verschwinden drohte. Das zweite אמר יהוה ist zu

streichen und vielleicht dieser ganze Vers nicht ursprünglich. Wenn der Vers aber echt ist, wollte der Verfasser durch den prosaischen Stil dieses Schlusses diese ihn persönlich betreffende Verheissung von der vorherg. Rede über das Volk unterscheiden.

LX.

2. Streiche den Artikel bei החשך, der durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, und vgl. das darauf folg. unbestimmte ערפל.

3. והלכו לאורך heisst nicht „und sie werden hinwallen zu deinem Lichte“, wie man gemeinhin wiedergibt, sondern und sie werden sich von deinem Lichte leiten lassen, wörtlich werden wandeln bei deinem Lichte; vgl. Hab. 3, 11.

5. ורחב ist schwerlich richtig überliefert. Erweiterung des Herzens kann im Hebräischen nur Bild sein für Schärfe des Verstandes und Empfänglichkeit für religiöse Eindrücke, vgl. 1 K. 5, 9. Ps. 119, 32, wie auch im Morgengebet הרחב לבנו בתורתך und die sinnverwandte arab. Wendung شرح صدره, und dies passt hier nicht. Etliche Handschriften bieten ורהב, was aber nicht besser ist. Vielleicht ist וחרד zu lesen. Denn wie פחד, kann auch חרד eine freudige Erregung ausdrücken; vgl. 1 Sam. 16, 4 und besonders 2 K. 4, 13. Im zweiten Halbvers drückt Niph. von הפך das plötzliche, unerwartete Kommen aus; vgl. zu 1 Sam. 4, 19. ים halte ich nicht für das Ursprüngliche, denn dazu passen V. 6 und 7 nicht, und V. 8 ist ein neuer Ansatz, weshalb hier darauf schwerlich Bezug genommen werden kann. Für ים ist wohl עמים oder איים zu lesen. Von den letzten zwei Gliedern dieses um ein Glied überladenen Verses ist eines sicherlich nicht ursprünglich. Seltsamer Weise entscheidet sich Duhm für die Streichung des vorletzten Gliedes, ohne zu erwägen, dass die Kamele wohl die Geschenke an Gold und Weihrauch tragen, aber JHVHs Lob nicht verkünden können. Denn es ist nicht zufällig, dass hier nur die Lasttiere und nicht auch ihre Herren genannt sind. Ebenso ist im vorherg. Verse nur von den Schätzen der Völker, nicht von den Völkern selbst die Rede. Wenn daher hier ein Plus da ist, so kann es nur im letzten Gliede stecken. יבשרו ist für יספרו verschrieben oder verlesen, denn בשר תהלות ist unhebräisch, und von den Alten hat sich wer das nicht wusste, mit der Hand an den Text der hebräischen Bibel nicht gewagt. Der spätere Zusatz wurde veranlasst durch die Erwägung, dass die Huldigung der fremden Völker nicht Israel allein gelten

kann, und dass JHVH dabei irgendwie in Betracht kommen muss. Allein dafür hat viel besser als sein späterer Verbesserer der Verfasser selber gesorgt, indem er gleich am Eingang sagte, dass die fremden Völker sich von dem Lichte und dem Glanz Israels leiten lassen und dass dieses Licht und dieser Glanz von JHVH ausstrahlen werden. Darin liegt eine grössere Huldigung für JHVH als der kurze Zusatz am Schlusse ausdrücken kann.

7. Ueber על רצון statt des sonstigen לרצון sieh zu Ex. 28, 11. Für תפארתי drücken LXX und Itala תפלתי aus, doch ist dieses hier, wo von Opfern die Rede ist, kaum richtig.

8. Für כעב ist, dem כיונים in der Parallele entsprechend, כָּעֹף zu lesen, und תעפינה heisst: sie kommen hergeflogen; vgl. zu Gen. 1, 20 (21).

9. יקוו passt hier nicht recht, weil die fremden Völker kommen sollen, lediglich um die gefangenen Israeliten heimzubringen, ohne etwas zu erwarten. Man hat dafür יִקָּווּ vorgeschlagen, doch ist dieses nicht viel besser. Auch müsste es dabei nach Gen. 1, 9 und Jer. 3, 17 אלי statt לי heissen. Mir scheint, dass יְקַנּוּ = יְקַנְּאוּ — vgl. Ez. 8, 3 — zu lesen ist. איים muss danach unverändert bleiben. Dagegen ist בראשנה wahrscheinlich in בְּרֹאשָׁם zu ändern. Die Küstenländer werden für JHVH eifrig sein, um sein Volk heimzubringen, und im Wetteifer werden die schnellen Tarsisschiffe die ersten sein. In כספם וזהבם אתם, das einen Umstandssatz bildet, gehen die Suffixa auf בניך. Die gefangenen Israeliten werden mit ihrem ganzen Vermögen heimkommen. Dieser Umstand ist erwähnt, um zu sagen, dass die Gefangenen bei ihrer Befreiung kein Lösegeld zahlen werden. ל in לשם und לקדוש heisst weder „für“ noch „zu“, sondern „wegen“; vgl. 55, 5, wo dieser Präposition למען entspricht.

10. Später nahm man solche überschwengliche Hoffnungen, wie die hier ausgesprochenen, buchstäblich, und sie wurden bei einfältigem Glauben nach und nach zur Gewissheit*). Unser Prophet aber kann damit nicht im Ernst gewesen sein. Diese Uebertreibungen sollten nur die Gemeinde aus ihrer Lethargie erwecken. Zu einem ähnlichen Mittel griff später ein Lehrer, bei dessen Vortrag die Zuhörer einzuschlafen anfingen, in dem er die nicht minder unge-

---

*) Noch im achtzehnten Jahrhundert sprach ein einfältiger frommer Jude die Gewissheit aus, dass, wenn der Messias kommt, eine Prinzessin bei ihm, dem jetzt in tiefster Armut lebenden und vom geringsten Bauer verachteten Juden, den Ofen heizen wird; sieh Salomon Maimons Lebensgeschichte, I, Seite 32 f.

heuere Behauptung aufstellte, dass zur Zeit der ägyptischen Knechtschaft ein israelitisches Weib sechshunderttausend Kinder auf einmal gebar; sieh Midrasch rabba zu Ct. 1, 15. Allerdings nachträglich, als er die Gemeinde auf diese Weise wach bekommen hatte, erklärte der Rabbi — es war kein geringerer als der berühmte Jehuda Hannasi, der Redaktor der Mischna, — dass er die Geburt Moses gemeint, dessen Leben so viel wert war wie das Leben aller sechshunderttausend Israeliten seiner Zeit. Unser Prophet hat sich wohl hier seinen Zuhörern gegenüber nicht näher erklärt; aber sich selbst mag er eine ähnliche Erklärung gegeben haben.

11. Für נהוגים ist mit allen Neuern נֹהֲגִים zu lesen. Nach der Recepta wären die Könige Gefangene, und das passt zu der ganzen Darstellung nicht.

13. Der erste Halbvers ist dahin zu verstehen, dass das Holz der Bäume des Libanon ohne Mühe seitens der Juden von den fremden Völkern an Ort und Stelle für den Tempelbau herbeigeschafft werden sollen. Denn um das Fällen der Bäume war man besonders verlegen; sieh 1 K. 5, 20. Bei dieser Fassung kann יָבוֹא zur Not belassen werden, doch liest man dafür besser יָבִיאוּ und fasst die fremden Völker als Subjekt dazu. Für ומקום ist wahrscheinlich וַהֲדוֹם zu lesen.

14. מעניך für „deine Zwingherren“ ist in diesem Buche beispiellos. Ich vermute deshalb, dass מוֹגַיִךְ dafür zu lesen ist. Dieses, in dem der übermütige Hohn der Zwingherren zum Ausdruck kommt, vgl. besonders zu 51, 23, passt hier besser zu ihrer im Folgenden beschriebenen Demütigung. Jedenfalls aber kann בני nicht richtig sein, denn es leuchtet nicht ein, warum die Söhne der Zwingherren statt ihrer selbst genannt werden sollen. Auch ist שחוח als Inf. hier ungrammatisch. Für שחוח בני ist daher שְׁחֹחָנִית zu lesen. Dieses ist ein Adverb nach der Form von אחרנית und קדרנית und bezeichnet wie diese die Haltung des Körpers beim Gehen.

15. ואין עבר ist so viel wie: und niemand dachte dein oder schenkte dir Aufmerksamkeit; vgl. zu Gen. 23, 16. Wenn עבר hier in seinem gewöhnlichen Sinne zu verstehen wäre, müsste darauf statt des Gedankens des zweiten Halbverses etwas über starke Bevölkerung oder starken Verkehr folgen.

18. Dem ישועה in der Parallele entsprechend, heisst תהלה Jubel insofern Danksagung an die Gottheit mit ihm verbunden ist.

Denn für „danken“, „Dank sagen“ hat der Hebräer kein besonderes Wort. Dieser Begriff fällt für ihn teils mit „segnen“, teils mit „loben“ zusammen.

19. Der erste Halbvers ist nicht dahin zu verstehen, dass Sonne und Mond nicht mehr existieren werden. Gemeint ist, dass die Juden auf diese Himmelslichter nicht mehr angewiesen sein werden. Für das ungrammatische ולנגה ist, dem vorherg. יומם entsprechend, ולילה zu lesen. Bei der Recepta wäre die Fassung des Substantivs als Prädikatsnomen nur dann richtig, wenn man האיר נגה sagen könnte, was aber nicht der Fall ist. LXX und Itala, denen beide Lesarten als Varianten vorlagen, drücken, um sicher zu gehen, ונגה an Stelle von ולנגה aus und ולילה am Ende des Verses. Im zweiten Halbvers ist bei עולם nicht an Ewigkeit zu denken, sondern an den vollständigen vierundzwanzigstündigen Tag, denn es will nur gesagt sein, das JHVH für sein Volk beides, Sonne und Mond, entbehrlich machen wird; vgl. V. 20. Dass dies Tag für Tag und in Ewigkeit geschehen wird, versteht sich von selbst.

20. שמשך וירחך ist nach dem oben Gesagten so viel wie: was dir Sonne und Mond sein wird, und אור עולם hat man wie oben zu verstehen.

21. Für מטעי ist מַטָּעַי zu sprechen. Das Kethib מטעו aber zeigt, dass das darauf folgende Wort ursprünglich ומעשה lautete.

22. אלף ist hier nicht Zahlwort im eigentlichen Sinne, sondern Bezeichnung einer Volksabteilung. אני יהוה, das offenbar ein Glied für sich ausmacht, muss einen vollständigen Satz bilden und heissen: ich bin JHVH. Es ist aber auch möglich, dass dahinter ein passendes Verbum ausgefallen ist.

LXI.

1. פקח קוח, getrennt oder ein Wort geschrieben, ist schwerlich richtig. Möglicher Weise rührt קוח von einem alten Leser her, der es an den Rand geschrieben, um anzudeuten, dass das Textwort פָּקֹחַ als Inf. absol. zu sprechen ist. Aber dieses Verbum, das sonst ausschliesslich mit Bezug auf die Augen gebraucht wird, passt zu אסורים nicht. LXX bringen ולעורים statt ולאסורים zum Ausdruck, aber ersteres passt als Bild zu לשבוים nicht recht. Darum glaube ich, dass der Text ursprünglich פְּתוֹחַ für פקח קוח las.

3. Für das hier unpassende לשום ist wohl zu lesen לָשׁוּב = sich wieder zuzuwenden. תהלה ist in der zu 60, 18 angegebenen Bedeutung zu verstehen. Hier kann dieses Nomen keinen anderen

Sinn haben. Für אלי bieten sehr viele Handschriften und einige Ausgaben אֵילֵי, doch ist ersteres als kollektivischer Pl. von אֵלָה vorzuziehen, da für אַיִל die Bedeutung „Eiche“ oder „starker Baum“ nicht feststeht.

4. בנה scheint hier zu heissen, als Baumaterial für das Objekt dienen, denn nur diese Bedeutung passt zu dem unmittelbar Vorhergehenden. Vergleichen liesse sich כִּסָּה = als Decke dienen.

6. Sieh zu Ex. 19, 6. An dieser Stelle kommt jedoch ein anderer Aspekt der Priesterschaft Israels in Betracht. Im Pentateuch handelt es sich um die religiösen Verpflichtungen dieser Priesterschaft, hier dagegen um ihre Privilegien, um ihre Deputate. Nach unserem Propheten werden die Israeliten als Priester der Welt von den anderen Völkern die Emolumente ihres Amtes erhalten, wie die Priester eines Volkes von dessen Abgaben leben. Am Schlusse ist für das unerklärliche תתימרו zu lesen תתעמרו = ihr werdet nach Willkür verfügen über. Zu der Bedeutung und Konstruktion dieses letztern Verbums vgl. Deut. 21, 14. 24, 7.

7. Dieser und die folgenden zwei Verse rühren von einem alten Leser her, der an der verheissenen Bereicherung Israels durch die Schätze anderer Völker Anstoss nahm und in einer Randbemerkung dagegen protestierte. Dieser Protest, der ursprünglich prosaisch gehalten war, hat jedoch in der Folge, als er in den Text kam, Zusätze erhalten, die in ihn Rhythmus bringen wollen. Auch ist dessen Text sonst beschädigt. Der erste Halbvers, der den Hauptgedanken enthält, hat am meisten gelitten. Der alte Leser schrieb nämlich הֲתחת בשתם כלמה יקחו חלקם = sollen sie etwa für ihre Schmach Schande erhalten? Mit בשתם ist die Schmach gemeint, die Israel früher im Elend von den Heiden erlitten, und unter כלמה die spätere Bereicherung Israels durch die Schätze anderer Völker zu verstehen, welche Bereicherung nach der Ansicht des ethisch feinfühlenden Autors dieses Protestes seinem Volke nur zur Schande gereichen würde. Das Eindringen von משנה in den ersten Halbvers erklärt sich aus dem Vorkommen desselben Wortes im zweiten. Man vermeinte, dadurch die beiden Vershälften einander mehr entsprechend zu machen. לכן ist = nicht doch oder mitnichten, sieh zu Gen. 4, 15, und auf dem Suff. in בארצם liegt ein starker Nachdruck, denn der Sinn des Satzes ist: in ihrem eigenen Lande, das heisst, aus ihren eigenen Resourcen, nicht an den Schätzen anderer Völker sollen sie ihren Lohn erhalten. Ich sage einfach Lohn, denn nur das und nicht Zwiefaches

heisst משנה hier. Das Substantiv bezeichnet eigentlich etwas, das auf ein Anderes folgt, daher Lohn; vgl. besonders zu Jer. 16, 18. In dieser Bedeutung gehört משנה der poetischen Sprache an, ausserdem unterscheidet es sich von שכר dadurch, dass es vox media ist, während letzteres in der Sprache des A. T. nur in gutem Sinne gebraucht wird. Das letzte Glied, das nicht zur Sache ist, stammt schon von dritter oder richtiger vierter Hand.

8. Hier erfolgt die Motivierung des vorhergehenden Protests und die Nennung dessen, was der Protestierende für das ihm Anstössige substituiert wissen wollte. Um ihr grösseres Gewicht zu geben, ist die Rede in den Mund JHVHs gelegt. Möglicherweise aber geschah dies erst später, als aus der Randbemerkung Text wurde. Für בעולה ist nach Targum ועולה zu lesen. Unter גזל ועולה aber ist zu verstehen ein Tier, das geraubt und darauf als Ola dargebracht wurde. עולה fassen auch Ibn Esra und Kimchi im Sinne von „Ganzopfer“ *), nur haben sie den Satz im Zusammenhang nicht verstanden, denn bei ihrer Erklärung ist ועולה vollends überflüssig. Der wahre Sinn dieser Rede ist der: denn ich, JHVH, hasse es, wenn ein geraubtes Tier mir als Ola dargebracht wird, und darum will ich auch mein Volk in ehrlicher Weise belohnen und nicht mit irgendwelchen andern Völkern abgenommenen Schätzen, was Raub wäre. Der Hinweis auf den Hass gegen ein geraubtes Opfertier passt trefflich zu V. 6a. Denn aus diesem Hass schliesst der protestierende alte Leser, dass die Israeliten als Volk von Priestern nichts zur Gabe erhalten dürfen, dessen andere Völker beraubt wurden. Das letzte Glied rührt auch hier von vierter Hand her.

9. Auch dieser Vers hat im Zusammenhang einen Sinn nur nach unserer Fassung des Vorhergehenden. Denn sonst leuchtet nicht recht ein, was mit der Kennzeichnung des Volkes unter den andern Völkern gemeint ist. Nach unserer Fassung aber soll sich

---

*) Raši sagt in seinem Kommentar zu unserem Buche über diese Stelle nichts, aber aus einer Bemerkung in seinem Talmudkommentar geht hervor, dass auch er עולה hier im Sinne von Ganzopfer fasste. Denn Megilla 6a wird behauptet, Gott habe dem Stamme Sebulon versichert, dass die Resourcen an der unbewachten Küste seines Gebiets von andern nicht unentgeltlich ausgenutzt werden sollen, und zum Beweise dafür wird auf שם יזבחו זבחי צדק, Deut. 33, 19, hingewiesen. Diese Beweisführung erklärt Raši mit den Worten כאשר אסור גזל בעולה כך לא יגזלו ממך כלום. Man sieht leicht, dass Raši dabei an unsere Stelle dachte, und dass er unter עולה ein Ganzopfer verstand.

Israel von andern Völkern eben dadurch unterscheiden, dass es fremdes Gut nicht anrührt, dass alle Welt sieht, dieses Volk verdanke seinen Wohlstand dem Segen JHVHs, seines Gottes, und nicht der Plünderung anderer Völker.

10. ישע gegenübergestellt, bedeutet צדקה Sieg, Heil. יכהן ist für irgendein anderes Verbum verschrieben; welches, lässt sich nicht sagen. Am Schlusse aber ist כליה entschieden in כְּלִילָה = Kranz zu ändern; vgl. Syr. ܟܠܝܠܐ. כליה ist nicht nur zu prosaisch, sondern auch zu allgemein, während man hier etwas für die Braut Charakteristisches und zwar, dem פאר in der Parallele entsprechend, einen Kopfschmuck erwartet.

11. Sprich זֵרוּעֶיהָ und sieh zu Lev. 11, 37. Ueber צדקה vgl. die vorherg. Bemerkung und über תהלה zu 60, 18.

LXII.

1. Auch hier und im folgenden Verse heisst צדק nicht Gerechtigkeit, sondern Heil.

2. Hier kann צדק nur die oben angegebene Bedeutung haben, weil Israels Gerechtigkeit die heidnischen Völker nicht interessieren würde. Der zweite Halbvers, der hier den Zusammenhang durchbricht, scheint mir hinter V. 3 zu gehören.

4. Für שְׁמָמָה ist שֹׁמֵמָה zu sprechen und über dieses die Bemerkung zu 54, 1 zu vergleichen.

5. An כי יבעל ist nichts zu ändern, denn die Partikel ist hier in dem zu 44, 3 angegebenen Sinne zu verstehen, aber für בָּנַיִךְ ist mit anderm בֹּנַיִךְ zu lesen, darunter jedoch nicht das jüdische Volk, sondern JHVH zu verstehen. Ueber den Plural des auf JHVH bezüglichen Ausdrucks vgl. 54, 5a.

6. מזכירים ist Bezeichnung für gewisse Engel, die gleichsam JHVHs Hofbeamte sind und ihm Projekte vorschlagen und empfehlen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 14.

8. Hier ist der Schwur JHVHs der beschworenen Sache angepasst, denn für die Befreiung der Juden aus der Gewalt der sie aussaugenden fremden Herrschaft gehört ein starker Arm.

9. הלל את יהוה hat hier eine spezielle Bedeutung und ist = הִלּוּלִים, das heisst, das Fest der Weinlese unter Danksagung an JHVH abhalten; vgl. Ri. 9, 27 und sieh hier zu 60, 18.

10. שער ist hier Bezeichnung für Provinzstadt im Gegensatz zur Hauptstadt; vgl. besonders Deut. 15, 22, wo die Erlaubnis, etwas ausserhalb Jerusalems zu verzehren, durch בשעריך תאכלנו aus-

gedrückt ist, und Deut. 17, 8, wo שעריך und המקום אשר יבחר יהוה אלהיך בו einander entgegengesetzt sind. בשערים heisst danach: „ihr in den Provinzstädten“, und steht im Vokativ. Die Einwohner der Provinzstädte Palästinas werden also aufgefordert, hinauszuziehen und den Weg für die heimkehrenden Exulanten in Ordnung zu bringen. Wenn man שערים hier in seinem gewöhnlichen Sinne fasst, weiss man nicht, welche Tore gemeint sind, und wer angeredet wird. Ueber פנו sieh zu 40, 3.

11. Ueber den Sinn des zweiten Halbverses sieh die Bemerkung zu 40, 10.

LXIII.

1. Hier hat Lagarde, der מאדום nach Nah. 2, 4 in מְאָדָּם und diesem gemäss מבצרה in מִבֹּצֵר ändert, das Richtige getroffen. Lezteres wird sichergestellt durch ἐκ Βοσόρ der LXX, welches beweist, dass ihnen מבצר ohne Femininendung vorlag. Die Präposition in מבצר ist komparativisch zu fassen und der Sinn des Satzes: wer ist der, der da kommt gerötet, des Kleider mehr gerötet sind als eines Winzers. Nur dazu passt V. 2. Ueber die Konstruktion in חמוץ בגדים מבצר vgl. V. 2b und Ps. 18, 34 משוה רגלי כאילות. הדור pflegt man durch „prächtigt“ oder „prangend“ zu übersetzen, aber Duhm hat Recht, wenn er diese Uebersetzung als zum Bilde von den besudelten Kleidern unpassend verwirft. Nach Duhm, der הדור offenbar mit dem 45, 2 vorkommenden zweifelhaften הדורים kombiniert, heisst הדור בלבושו aufgeschwellt in seinem Kleide, d. i., mit aufgeschwelltem, durch den Luftzug bei rascher Bewegung aufgeblähtem Mantel. Allein, abgesehen davon, dass es danach הָדוּר לבוש heissen müsste, passt dieses zu dem Bilde durchaus nicht. Denn hier kann dem Bilde gemäss von dem über die Kleidung Gesagten nur die Verrichtung JHVHs an der Stelle, woher er kommt, die Ursache sein, nicht aber irgend etwas, das ihm auf dem Rückwege zufällig passiert. Dass die Kleider des zurückkehrenden JHVH auf dem Wege vom Luftzug aufgebläht sind, kann hier also nicht in Betracht kommen. Auf so etwas nimmt auch JHVHs Antwort nicht Bezug. הדור heisst hier sichtlich **gehindert**, speziell im schnellen Gange gehindert*), ein Begriff, der vielleicht auch dem oben erwähnten הדורים zu Grunde liegt.

*) Dieses הדר scheint mit dem talmudischen הָדַר, das zurückkehren bedeutet, verwandt zu sein, nur dass das hebräische Verbum transitiv ist und zurückhalten heisst; vgl. arab. هدر langsam.

Für צעה ist mit allen Neuern nach Symmach. und Vulg. צֹעֵד zu lesen, ב in ברב instrumental und כחו in der zu Ri. 16, 14 angegebenen Bedeutung zu fassen. Sonach ergibt sich der Sinn: der, durch sein Gewand behindert, mit vieler Anstregung schreitet. JHVHs Obergewand, das bis an seine Knöchel reicht — denn geschürzt kann JHVH nicht gedacht werden — ist von dem Blute seiner Feinde durch und durch getränkt. Dessen Schösse kleben daher aneinander und an seinen Schenkeln, und das behindert ihn im Gange, sodass er nur mit vieler Anstrengung schreiten kann. Für מדבר בצדקה aber ist entschieden יהוה רַב צדקה zu lesen. Es wäre auch höchst seltsam, wenn in diesem sechs Verse enthaltenden Stücke der Name JHVHs gar nicht genannt würde, sodass wir erraten müssten, wer die Antwort auf die Frage am Eingang gibt. Die Korruption konnte sehr leicht eintreten, nach dem רב geteilt und dessen erster Konsonant zum vorherg. und der zweite zum folgenden Worte geschlagen wurde. רב צדקה heisst siegreich.

3. Für ואדרכם ist mit andern וָאדרכם zu sprechen, und ähnlich ist die Aussprache aller Imperfekta consec. bis V. 6 zu ändern. In אגאלתי sind zwei verschiedene Lesarten, אֲגָאֵל und גֵּאַלְתִּי, vereint. Letzteres ist das Ursprüngliche.

5. Für das widersinnige ואשתומם ist zu lesen וָאַשְׁמִיעַ und ich erliess einen Aufruf ergehen; vgl. 1 K. 15, 22 und Jer. 50, 29. Aber auch וחמתי ist, dem vorherg. זרעי entsprechend, in וִימִינִי zu ändern.

6. Für ואשכרם ist zu lesen וָאֶשְׁבְּרֵם, nicht וָאֲשַׁבְּרֵם, wie andere emendieren. Denn mit Bezug auf Menschen und Körperteile im allgemeinen kann nur Kal von שבר gebraucht werden; vgl. 1 K. 13, 26. Jes. 14, 25. Jer. 17, 18. Ez. 30, 22. 24. Ps. 10, 15. 69, 21. 147, 3 und viele andere Stellen. Nur wo es sich, wie Jes. 38, 13. Ps. 3, 8. 74, 13. Hi. 29, 17 und Thr. 3, 4, speziell um den Kopf, oder um Knochen und Zähne handelt, kommt Piel in Anwendung.

7. Der Ausdruck חסדי יהוה scheint mir die von einem alten Leser herrührende Ueberschrift zu dem Stücke V. 7—13 zu sein. Für אזכיר ist אֶזְכֹּר zu lesen und zu V. 11 zu vergleichen. Die Recepta mag aus plene geschriebenem אזכור entstanden sein. Ueber כעל sieh zu 59, 18. Hier ist das Wort durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen. Für וְרַב spricht man wohl besser ורב. Auch für גמלם ist vielleicht גְּאָלָם zu lesen, da גמל im ersten Halbvers vorkommt. Der Relativsatz würde danach den Sinn des unmittelbar Vorhergehenden entfalten und

besagen, dass die grosse Güte JHVHs gegen Israel in dessen Erlösung bestand.

8. אך עמי המה ist = sie sind doch wohl mein Volk. אך stellt den Gedanken als etwas nicht ganz Sicheres hin. JHVH war nicht gewiss, dass Israel verdiente, sein Volk genannt zu werden, aber aus Mitleid zwang er sich, es zu glauben; sieh zu Gen. 29, 14. בנים לא ישקרו ist so viel wie: Kinder die sich nicht als unecht — dass heisst, als aus der Art geschlagen — erweisen werden; vgl. zu זרע שקר, 57, 4.

9. Die Worte לא צִר ומלְאָך, wie mit allen Neuern nach LXX und Itala zu lesen ist, sind eine Glosse zu פניו, welches heisst er selbst. Diesem letzterem Ausdrucke entspricht im darauf folgenden Gliede הוא; vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 12 אני ולא מלאך אני ולא שליח als Erklärung zu אני יהוה. Ursprünglich können die fraglichen Worte nicht sein, weil dann das Satzgefüge unhebräisch wäre. Ueber וינטלם וינשאם sieh zu 46, 1.

10. Für מרו ist ohne den mindesten Zweifel zu lesen הֵמֵרוּ als Hiph. von מרר. He ist durch Haplographie verloren gegangen. רוח ist danach Objekt zu beiden Verben, und der Satz heisst: sie verbitterten und betrübten ihm das Gemüt, vgl. Gen. 26, 35 מֹרַת רוח und sieh K. zu Ps. 106, 33.

11. Für ויזכר hat man אֶזְכֹּר zu lesen. Diese Strophe beginnt danach mit demselben Worte wie die vorhergehende; sieh zu V. 7. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche מֹשֶׁה ist מַשָּׂא zu lesen. An der Korruption ist משה im folgenden Verse Schuld. Das Nomen steht im st. constr. und das folg. עמו im Gen. object. משא עמו ist = die Art, wie er — JHVH — sein Volk trug, das heisst, für es sorgte; vgl. V. 9. Ueber איה sieh zu Ri. 6, 13. An המעלם ist trotz drei der alten Versionen, die dafür המעלה ohne Suff. ausdrücken, nichts zu ändern. Ueber die doppelte Determination beim Partizip sieh zu 9, 12. Für das erste את aber ist אַיֵּה zu lesen. Das Suff. in בקרבו geht anf המעלם, worunter JHVH selber zu verstehen ist; vgl. Jer. 2, 6.

12. מפניהם heisst, wie öfter, um ihnen Platz, hier speziell eine Bahn, zu schaffen. Für מים ist vielleicht הַיָּם oder יָם zu lesen.

13. Von לא יכשלו an bis תניחנו im folgenden Verse ist der Text hoffnungslos verderbt.

15. וראה ist mit dem Folgenden zu verbinden. Der Parallelismus fordert dafür diese Verbindung. Am Schlusse ist אלי התאפקו zu streichen. Dieser Zusatz beruht auf Verkennung der Kon-

struktion im Vorhergehenden, in dem המון מעיך וגו' ein weiteres Subjekt zu איה ist.

17. מדרכיך ist nicht von den Wegen zu verstehen, die JHVH für seine Verehrer vorschreibt, sondern von seiner eigenen Handlungsweise, und der Satz heisst: warum machst du uns irre an deinen Wegen? Eigentlich ist מדרכיך = soweit deine Wege in Betracht kommen, denn es entspricht die Präposition in diesem Ausdruck dem من البيان der Araber. שוב heisst: werde anderes Sinnes; vgl. zu Deut. 23, 14.

18. Das Verbum im ersten Gliede teilt das Subjekt mit dem zweiten, und in diesem ist die Zeitangabe aus jenem zu supplizieren. Das Objekt im ersten Gliede bildet עם; sieh die folgende Bemerkung.

19. Hier weist das Satzgefüge die zu Ex. 29, 27 erörterte Ordnung auf, denn das erste Glied entspricht V. 18a und das zweite V. 18 b. Im zweiten Gliede ist aus dem ersten היינו מעולם zu supplizieren. מעולם לא ist soviel wie „niemals“ mit Bezug auf die Vergangenheit; vgl. Hi. 38, 12 in der rhetorischen Frage מימיך = jemals in deinem Leben. Danach ist das Ganze, wie wenn stünde:

למצער ירשו [צריך] עם קדשך
היינו מעולם לא משלת בנו
[למצער] בוססו צריך מקדשך
[היינו מעולם] לא נקרא שמך עלינו.

Doch lässt sich auch im Deutschen die Satzordnung des hebräischen Textes beibehalten. Der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, ist wie folgt:

Seit kurzer Zeit erst haben sie dein heiliges Volk in ihrer Macht,
treten deine Feinde dein Heiligtum mit Füssen,
und schon ist uns, wie wenn du nie über uns geherrscht hättest,
schon, als wäre dein Name niemals über uns genannt gewesen.

Die Klage geht also darauf hinaus: wenn in der kurzen Zeit der fremden Oberherrschaft der Zustand der Dinge sich so gestaltet hat, wie beschrieben, was soll nun erst daraus werden, wenn sie noch länger fortdauert? Der zweite Halbvers ist zum Folgenden zu ziehen. Ueber die Zerreissung oder Spaltung des Himmels sieh zu Gen. 7, 11 (12). Das Schlusswort ist zu sprechen נָזָלוּ, Pausalform von נזל fliessen; vgl. zu Ri. 5, 5.

LXIV.

1. Für המסים nehmen die Erklärer die Bedeutung „dürres Reisig“ an, was aber rein aus der Luft gegriffen ist, denn der

Vergleich mit dem arab. وشيم ist lautgesetzlich aus zwiefachem Grunde nicht gestattet. Ausserdem wäre המסים hier als Objekt gegen den Sprachgebrauch, weil beim transitiven Gebrauch von קדח nur das Feuer selbst, nicht der Brennstoff Objekt sein kann; vgl. 50, 11 und Jer. 17, 4. Dieses Verbum bedeutet also nur entzünden oder sich entzünden, aber nicht verbrennen. Für המסים ist entschieden יִמַּסּוּ zu lesen und das Subjekt dazu aus הרים in 63, 19 zu entnehmen. Der Satz ist danach Fortsetzung des vorhergehenden Wunsches und heisst: dass sie — die Berge — wie wenn Feuer brannte, zerschmölzen. מים תבעה ist aus כְּמוֹ תִבְעַר verderbt, und der Satz כמו תבער אש ist eine Glosse zu dem vorherg. כקדח אש. Das überlieferte מים תבעה אש pflegt man zu übersetzen „Wasser schwellen macht Feuer“, was aber zu dem Bilde von den Bergen nicht passt. Ausserdem ist diese Bedeutung für בעה ad hoc erfunden; sieh zu 30, 13. להודיע וגו' hängt von ירדת in 63, 19 ab. Der zweite Halbvers, in dem man für ירגזו wohl besser רָגְזוּ liest, ist mit dem Folgenden zu verbinden.

2. Der erste Halbvers ist nach dem oben Gesagten Zeitangabe zu V. 1b und der zweite, der offenbar irgendwie aus 63, 19 hier eingedrungen ist, zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

3. מחכה לו, dem נוראות לא נקוה in V. 2 entgegengesetzt, heisst nach arabischer Ausdrucksweise: etwas, das man erwarten darf, erwarten sollte, und das vorgeschlagene ל bezeichnet wie öfter den Objectacc. Der ganze Vers aber bildet einen Umstandssatz. Der Sinn der Rede im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist also: die Völker erbebten vor dir, als du für uns Furchtbares tatest, das wir zu hoffen nicht wagten, während man niemals gehört oder vernommen und gesehen, dass ein anderer Gott als du etwas getan hätte, das man wohl erwarten durfte. Ueber מעולם mit Negation sieh zu 63, 19. Von denjenigen, die an der üblichen Fassung von למחכה לו festhalten, lesen manche יושיע für יעשה, allein die Recepta ist durch בעשותך in V. 2 als Gegensatz dazu geschützt.

4. פגעת verstehen die Neuern vom freundlichen Entgegenkommen, in welchem Sinne aber dieses Verbum unhebräisch ist. פגע kann nur heissen, schwer treffen. Hier ist das Verbum von etwas gebraucht, worüber einem der Verstand still steht; vgl. Chagigah 14b. בן זומא הציץ ונפגע. Für שש ist entschieden שָׁב zu lesen und auch יַזְכִּרוּךָ für יזכרך. בדרכיך aber ist von den Attributen JHVHs zu verstehen; vgl. Ex. 33, 13 הודיעני נא את דרכיך, worauf ibid. 34, 6. 7 JHVHs Beschreibung von seinem Charakter folgt. Von

diesen Attributen JHVHs, deren es nach den Rabbinen dreizehn gibt, glaubte man, dass ihre Rezitation in einem Gebete unbedingt dessen Erhörung zur Folge hat; sieh Rosch haschana 17b. Es lässt sich bei solchem Glauben leicht denken, dass die Rezitation dieser Attribute im Gebete, worauf hier mit בדרכיך יִזכרוך angespielt wird, sehr üblich war. ונחטא ist = und wir missten. Was das Gemisste ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang. בהם weist auf דרכיך hin. Endlich ist am Schluss מעולם נושע für עולם ונושע zu lesen. Fasst man nun alles das zusammen, so ergibt sich für das Ganze folgender Sinn: du trafst schwer — oder machtest irre — die Bussfertigen und der Frömmigkeit Beflissenen, die dich bei deinen Attributen anriefen; ja du hast gezürnt, und wir vermissen die Wirkung dessen, wodurch wir uns von je her Heil sicherten.

5. Der hier beschriebene sündhafte Zustand will gedacht werden als notwendige Folge der Unwirksamkeit der heilbringenden Rezitation der Attribute JHVHs im Gebete. Denn diese Unwirksamkeit erzeugte Unglauben, und der führte zur Sünde. Am Schlusse ist ישאנו in יִשָּׂאֵנוּ, mit Suff., das auf עלה geht, zu ändern und רוח als Subjekt dazu zu fassen. Danach wird das Bild des vorhergehenden Gliedes in diesem noch fortgesetzt, und der Sinn des zweiten Halbverses ist: wir welkten alle wie das Laub, und unsere Sünde ist wie der Wind, der es verweht. Hierdurch wird erst das Bild vollständig. Wie das Laub zuerst am Baume welkt, dann abfällt und vom Winde fortgejagt wird, so welkte das jüdische Volk eine Zeitlang in der Heimat, bis endlich das Mass seiner Sünden voll wurde und es ins Exil ging.

6. Für ותמוגנו ist nach LXX, Itala und Targum וַתְּמַגְּנֵנוּ zu lesen und über die Ausdrucksweise Gen. 14, 20 und Hi. 8, 4 zu vergleichen.

8. Streiche הן, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. Diese Partikel ist vor einem Imperativ undenkbar; sieh K. zu Ps. 134, 1. Nach ומעשה ידך כלנו in V. 7 kann hier עמך כלנו schwerlich richtig sein. Man lese dafür זַעַמְךָ כִּלָּנוּ = dein Grimm reibt uns auf.

9. Für שממה lag LXX nicht קללה vor, wie allgemein angenommen wird, sondern sie lasen die Recepta falsch שמתה und kombinierten dies mit dem talmudischen שמתא Bann, vgl. arab. شمت II. Daher ihr εἰς κατάραν.

10. מחמדינו ist in מחמד עינינו zu ändern und über diese Verbindung besonders 1 K. 20, 6 zu vergleichen, wo ebenfalls כל da-

vor steht. Wäre מחמדינו das Ursprüngliche, so würde es bei vorangehendem Subjekt wohl היו statt היה heissen.

11. Für ותענו, welches eine Aktivität voraussetzt und darum zu dem blosse Untätigkeit ausdrückenden תחשה nicht passt, ist wahrscheinlich ולא תְעַנֵּנוּ zu lesen. עד מאד müsste danach entweder mit תחשה verbunden oder von der Zeit verstanden werden. In letzterem Falle wäre der Ausdruck = so lange.

LXV.

1. Für שאלו drücken drei Versionen שאלוני aus, das auch ebenso viele hebräische Handschriften bieten. Möglich ist allerdings, dass das Suff. wegen des Folgenden weggefallen, doch ist dies nicht notwendiger Weise der Fall, da sich das Objekt aus dem folgenden Gliede leicht ergänzen kann; vgl. zu 63, 19.

2. Das Ausstrecken der Hand ist Gebärde des Bittens sowohl als auch des Herbeirufens. לא טוב ist = ist nutzlos, fruchtlos, dient dem Zwecke nicht, und die Worte bilden einen verkürzten Relativsatz. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass der Ausdruck sonst eine unnütze Umschreibung von רע wäre. Dazu kommt noch, dass לא טוב, ethisch gefasst, viel zu schwach ist.

3. על פני heisst wörtlich mir ins Gesicht, dann aber auch ohne Scheu vor mir. Im Unterschied vom ersten Halbvers haben die Partizipien im zweiten den Artikel nicht, weil die Worte einen Umstandssatz bilden, denn der Sinn ist: sie erregen meinen Eifer, indem sie auf den Dächern opfern usw. Welche Bewandtnis es mit den Ziegelsteinen hatte, lässt sich nicht ermitteln, da von dem Abbrennen von Räucherwerk oder vom Opfern auf solchen sonst nirgends die Rede ist.

4. Statt des undeutbaren ובנצורים ist zu lesen וּבֵין צוּרִים = und zwischen Felsen, und das Kethib ופרק ist das Richtige, nur will das Wort וּפֵרַק als Verbum gesprochen werden. פרק heisst trennen, scheiden, absondern. Danach ist der Sinn des Satzes: und unerlaubtes Fleisch macht ihre Gefässe für fromme Juden, die dergleichen nicht essen, unbrauchbar. Denn ein Gefäss, in dem unerlaubte Speise gekocht wurde, darf für Speise nicht mehr gebraucht werden. Ein solches Gefäss muss man „wegstellen“. Das ist noch jetzt der Kunstausdruck dafür, und das ist hier durch פרק ausgedrückt.

5. נגש findet sich mit ב konstruiert nur noch Hi. 41, 8, wo aber der Text zweifelhaft ist. Auch kommt es bei solchen War-

nungen lediglich auf die Berührung an, nicht auf das blosse Nahekommen. Darum liest man hier für תגש wohl besser תִּגַּע. An der Korruption mag קרב in der Parallele schuld sein. Für קדשתיך ist mit allen Neuern קִדַּשְׁתִּיךָ zu sprechen.

6. Der Schlusssatz, der zu dem Gedanken des vorherg. Satzes eigentlich nichts hinzugefügt, ist zu streichen und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

7. עונתיכם ועונת אבותיכם ist Objekt zu שלמתי in V. 6, und ראשנה, das in LXX und Itala fehlt, muss gestrichen werden. Aber dann passt אל חיקם nur wenn man davor ושלמתי einschaltet, weil diese adverbiale Bestimmung zu einem Verbum des Messens nicht passt, wohl aber zu שלם. Denn im Busen hielt man den Geldbeutel; vgl. Pr. 17, 23 und 21, 14. Das zu streichende ראשנה = zuvor rührt von einem alten Leser her, der es an den Rand schrieb, um auf den Schluss des vorherg. Verses aufmerksam zu machen, wo er אל חיקם nicht fand. Die Randbemerkung ist darauf in den Text geraten und hat ושלמתי verdrängt, doch nicht eher, bis sie, dahin missverstanden, als fordere sie auch für V. 6 denselben Schluss, dort den Zusatz ושלמתי אל חיקם veranlasst hatte.

10. Für השרון ist ohne Zweifel הַיְשִׁימֹן zu lesen, denn vom Saron wäre die Aussage nichtssagend. Danach muss aber auch עמק עכור ein unfruchtbares Tal gewesen sein und eben deshalb diesen Namen geführt haben. Dieses sterile Tal, wie auch die Wüste, soll für die Getreuen JHVHs fruchtbar und für Viehzucht geeignet gemacht werden.

12. Das Anfangswort ist וּמִנִּיתִי zu sprechen. „Zählen" passt hier nicht, wohl aber „bestimmen". Die ersten zwei Versglieder sind nicht ursprünglich. Zu einer ursprünglichen Drohung mit völliger Ausschlachtung passt V. 13 nicht. Der Rest des Verses ist mit dem Folgenden zu verbinden.

13. Hier ist der Gegensatz von ישמחו und תבשו wohl zu beachten. Denn, wie בוש den Chagrin der Enttäuschung ausdrückt, so heisst שמח hier speziell über die erfüllte Hoffnung sich freuen; vgl. Pr. 10, 28 den Gebrauch von שמחה und sieh K. zu Ps. 109, 28.

15. Der Ausdruck לשבועה, wie er hier gebraucht ist, erklärt sich aus der Schwurformel כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף. Denn in dieser Formel steht כה für das jüngste allgemein bekannte böse Geschick eines Mitbürgers, das man sich an den Hals wünschte, wenn sich die Sache nicht so verhalten sollte, wie man behauptete.

Der Schwörende nannte den vom Missgeschick Befallenen mit Namen, der darüber berichtende Schriftsteller aber musste aus einleuchtendem Grunde sich damit begnügen, mit כה auf dessen Schicksal hinzuweisen; vgl. zu 2 Sam. 15. 2. Danach droht JHVH hier den Angeredeten mit einem Geschick, das in einem solchen Schwur als Unglück genannt werden soll. Für והמיתך ist wohl בַּהֲמִיתְכֶם und mit andern ולעבדי יִקָּרֵא für ולעבדיו יִקְרָא zu lesen.

16. אשר mag wohl durch Dittographie aus dem Vorhergenden entstanden sein, doch nicht notwendig; denn die Partikel ist im Sinne von „sodass“ hier wohl an ihrem Platze. Für אמן spricht man beidemal mit Dillmann besser אֹמֶן. Für מעיני aber ist entschieden מעיניכם zu lesen. כם ist wegen des folg. כי irrtümlich weggefallen.

17. ברא ist hier, wie auch in V. 18b, mit doppeltem Acc. konstruiert. שמים und ארץ sind Objekt, während die beiden Adjektiva im Produktacc. stehen. Dies ist auch die Fassung der Massora, weshalb sie וָארץ punktiert. Auf dieselbe anomale Punktation dieses Nomens aus ähnlichem Grunde haben wir oben zu 26, 19 aufmerksam gemacht. Danach ist hier für uns der Sinn: ich werde den Himmel und die Erde n e u g e s t a l t e n. Gemeint ist aber nichts mehr als eine gründliche Umgestaltung der allgemeinen Zustände.

18. Für שישו וגילו ist מְשׂוֹשׂ וְגִילָה zu lesen und V. b zu vergleichen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Mem wegen des Vorherg. wegfiel. Die beiden Substantiva bilden ein weiteres Subjekt zu den Verben in V. 17b. אשר אני בורא ist als Variante zu dem folgenden כי הנני בורא zu streichen.

20. Die Präposition in משם beschränkt die Verheissung hohen Alters auf solche, die Landeskinder sind und nicht sich bloss im Lande aufhalten. Dass עול nicht Säugling heisst, sondern schlechtweg junges Kind, ist schon zu 49, 15 bemerkt worden. Hier ist die Bedeutung erweitert, und das Nomen bezeichnet einen jungen Mann. In ähnlicher Weise kann in der Sprache der Mischna ein heiratsfähiges Mädchen noch תִּינֹקֶת genannt werden. וזקן, dessen Waw adversative Bedeutung hat, ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden. עול ימים וזקן bezeichnet sonach e i n e Person, nämlich einen Mann, der jung an Jahren, aber sonst alt ist, oder, mit andern Worten, einen frühzeitig gealterten Mann. Nur darauf passt der folgende Relativsatz; dagegen ist „ein alter Mann, der seine Jahre nicht auslebt“ ein sich selbst widersprechender Ausdruck,

ein Unbegriff. Die übliche Fassung, wonach עול ימים „einen Säugling von wenigen Tagen“ bezeichnet, zeugt von erstaunlicher Unkenntnis des Hebräischen. Denn ימים ohne bestimmtes Zahlwort heisst nie Tage, sondern entweder ein Jahr oder schlechtweg Zeit. In ersterer Bedeutung kommt der Ausdruck aber ausschliesslich in der gemeinen Prosa vor, weshalb für hier nur letztere möglich ist. Ausserdem kann das Alter einer Person oder Sache, wenn es auch nur halbwegs bestimmt angegeben werden soll, nur durch בן, respekt. בת mit folgender Zeitangabe ausgedrückt werden. Im letzten Gliede hat חוטא keine ethische oder religiöse Bedeutung, sondern bezeichnet jemand, der etwas verfehlt oder nicht erreicht hat, und יקלל ist im deklarativem Sinne zu verstehen, während בן מאה שנה dazwischen gestrichen werden muss. Der Sinn des zweiten Halbverses ist sonach der: denn der Jüngste wird als Hundertjähriger sterben und wer dieses Alter nicht erreicht, als Verfluchter, das heisst durch magische Kraft ums Leben Gebrachter, betrachtet werden. Wem diese Fassung des Fluches in einer Rede JHVHs nicht zu passen scheinen sollte, für den verweise ich auf Num. 22, 12, woraus für den Unbefangenen hervorgeht, dass Bileams Fluch auch gegen den Willen JHVHs wirksam gewesen sein würde.

LXVI.

1. Für מָקוֹם spricht man ungleich besser מְקוֹם. Dann ist מְקוֹם מנוחתי = der Ort, der für meine Ruhestätte passt; vgl. Num. 32, 1 מקום מקנה.

2. Wie schon früher bemerkt, heisst כל אלה das Universum. Waw in ואל ist adversativ und der Sinn des Satzes im Zusammenhang mit dem Vorherg. der: und so entstand die ganze Welt, ich aber berücksichtige nur usw. Grade die Personen, die in der Welt keine Rolle spielen, sind es, für die JHVH sich interessiert.

3. שחט השור gegenüber עני וגו׳ bezeichnet nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 jemanden, der einen Stier opfert, aber die genannten drei Eigenschaften nicht besitzt. Aehnlich sind auch זבח השה, מעלה מנחה und מזכיר לבונה zu verstehen.

4. Mit תעלליהם und מגורתם ist auf die darauf folgende Spottrede der Feinde, in der von ihrer eventuellen Niederlage gesprochen wird, angespielt; sieh die folgende Bemerkung.

5. Für יִכְבַּד ist mit andern nach LXX יִכָּבֵד zu sprechen. והם יבשו ist Fortsetzung der den Feinden in den Mund gelegten Rede, steht daher euphemistisch für ואנחנו נבוש. Diese Feinde scheuen

sich, von ihrer eigenen Niederlage selbst spottweise zu sprechen, denn sie fürchten, dass das Wort in Erfüllung gehen könnte, und setzen daher statt sich selbst andere Personen. Ueber dergleichen Euphemismen sieh zu 1 Sam. 25, 22.

7. זכר bezeichnet hier offenbar ein lebensfähiges, kräftiges Kind, ohne Rücksicht auf Geschlecht; vgl. zu Gen. 17, 14.

10. בה heisst nicht „in ihr", wie Duhm wiedergibt, sondern „über sie". Die Präposition gehört also zur Konstruktion von גיל; vgl. 65, 19.

11. Für das widersinnige מזיז ist מִזִּיו zu lesen. זיו heisst, wie in Bibl.-aram. und in der Sprache der Mischna, Glanz. כבודה ist = die ihr von aussen her zufliessende Pracht; sieh V. 12a.

12. Für וינקתם ist mit andern nach LXX וִינִקְתָּהּ zu lesen und dieses gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Doch ist τὰ παιδία αὐτῶν, wodurch LXX den Ausdruck wiedergibt, nicht ganz korrekt, denn gemeint sind speziell die jungen Töchter; vgl. 60, 4, daher תנשאו und תשעשעו, eine spätere Form der dritten Person fem. Ueber diese Form sieh zu Jer. 49, 11.

13. Die Präposition in בירושלים ist instrumental zu fassen. Durch Jerusalem, das heisst, durch die erfreuliche Neugestaltung seines Schicksals, sollen die Angeredeten getröstet werden.

14. Für ועם ist mit Duhm וְזַעְמוֹ zu lesen und das folgende את wie im ersten Gliede als Präposition zu fassen. Die Korruption entstand dadurch, dass נודעה auf das Masculinum זעם nicht zu passen schien, aber das Verbum kann sehr gut nur mit dem ersten, ihm nächsten Subjekt übereinstimmen.

15. Für באש ist, dem darauf folgenden כסופה entsprechend, בְּרַעַשׁ zu lesen. Die Korruption ist unter dem Banne des zweiten Halbverses entstanden. Für להשיב wollen Oort und Lowth לְהַשִּׁיב von נשב lesen, doch ist nur die Recepta richtig. להשיב אפו ist nach der Ausführung zu Lev. 26, 26 so viel wie: um seinen Zorn gehörigen Ortes auszulassen. Der Ausdruck ist allerdings zweideutig, denn er kann an sich nach der sonstigen Bedeutung auch heissen „um von seinem Zorne abzustehen"; allein wegen der nähern Bestimmung war ein Missverständnis nicht zu befürchten. Diese nähere Bestimmung ist jedoch nicht richtig überliefert, denn für בחמה hat man בֶּחֶרֶב zu lesen; vgl. V. 16.

17. Die Worte אחר אחת בתוך sind heillos verderbt. Zwischen die beiden Halbverse ist mit Duhm מעשיהם ומחשבתיהם einzuschalten. Diese beiden Worte sind irgendwie in den folgenden Vers ge-

raten, wo sie keinen Sinn geben. Nach der Wortfolge heisst der Ausdruck: was sie gegenwärtig tun, und was sie künftig zu tun gedenken.

18. Dass die zwei Worte מעשיהם ומחשבתיהם hier zu streichen sind, ist schon oben bemerkt worden. Aber das ist noch nicht alles; man muss auch באה in בָּא ändern. אנכי בא heisst, ich schicke mich an; vgl. zu Gen. 23, 2.

19. בהם bezieht sich auf die V. 17 beschriebenen Abtrünnigen, die Feinde JHVHs, und ושמתי בהם אות heisst: und ich will an ihnen ein Exempel statuieren. Diejenigen dieser Abtrünnigen, die, wie es gleich darauf heisst, die Katastrophe überleben werden, will JHVH irgendwie brandmarken und dann nach fremden Ländern auswandern lassen, um dort durch ihren gebrandmarkten Zustand, der von einem Gottesgericht zeugt, unter den Völkern seinen Ruhm zu verbreiten. Ich sage auswandern lassen, weil von einer Deportation hier die Rede nicht sein kann. Denn es ist nicht denkbar, dass dieselben Völker, die Bürger von Jerusalem deportieren, zu gleicher Zeit bereits früher deportierte andere Juden in deren Heimat zurückbringen würden.

22. לְפָנַי, eigentlich parallel mit mir, ist hier so viel wie: solange ich selber bestehe; vgl. Ps. 72, 17 לפני שמש.

JEREMIA.

I.

1. Die Ueberschrift, in der vom Propheten in der dritten Person gesprochen wird, während Jeremia selber von sich stets in der ersten Person spricht, kann nur vom Redaktor herrühren. Die Vaterstadt des Propheten ist in der Ueberschrift angegeben, weil sie 11, 21 in einer Rede JHVHs genannt wird.

3. תֹּם drücken LXX nicht aus, wahrscheinlich weil ihnen der Ausdruck neben בחדש החמשי nicht zu passen schien. Aber, wenn einer dieser beiden Ausdrücke nicht ursprünglich ist, so ist es wohl der letztere. Denn der Monat der Deportation Jerusalems ist hier, wo dieses Ereignis nur nebensächlich Erwähnung findet, kaum beigefügt worden.

5. Wegen der darauf bezüglichen Zeitangabe kann ידעתיך nur heissen: ich habe dich im Sinne gehabt, habe dich mir im Gedanken vorgestellt. Dagegen ist הקדשתיך wörtlich zu fassen, da unter der dazu gehörigen Zeitangabe die Zeit des letzten Stadiums der embryonischen Entwicklung verstanden werden kann. Die vorgeburtliche Bestimmung des Propheten scheint mir mit seinem Charakter als נביא לגוים zusammenzuhängen. Denn die Nationalität einer Person wird durch ihre Nativität bestimmt; darum musste „der Prophet der Völker" für seinen Beruf geweiht werden, noch ehe er durch die Geburt Kind eines bestimmten Volkes wurde.

7. Nach der vorhergehenden Negation heisst כי „sondern", nicht „denn." על כל bedeutet nicht „um alles willen" oder „um alles auszurichten" (Giesebrecht), sondern על ist hier = אל, vgl. LXX πρός, und somit der Sinn des Satzes der: wo immer ich dich hinschicke, sollst du gehen. Die Präposition hängt danach ab von אשלחך sowohl als von תלך.

9. Sprich יַגַּע als Kal. Bei der massoretischen Aussprache des Verbums als Hiph. ergänzt sich das direkte Objekt aus ידו, doch ist dies sehr gezwungen.

10. Das anomale Fehlen des Dag. lene im Tau bei לנתוש und לנתוץ, wobei der erste Radikal zur folgenden Silbe gezogen werden muss, hat wahrscheinlich den Zweck, das Zusammentreffen zweier Liquiden in derselben Silbe zu vermeiden. Das Erbauen kommt nach dem Niederreissen und Zerstören, weil die neuen Reiche aus den Trümmern der zerstörten erstehen sollen.

12. Unter מקל verstehen die Erklärer einen Zweig, aber JHVHs היטבת לראות spricht dagegen. Denn nur wenn es sich um einen des Laubes beraubten Stock handelt, dessen Stammung nicht leicht zu erkennen ist, passt diese Belobung. שקד heisst nicht wachen, sondern ist verwandt mit שקט und heisst eigentlich ruhen. שקד mil על der Sache konstruiert heisst also, wegen ihrer nichts anderes tun, daher sie fleissig betreiben, sich mit ihr beständig beschäftigen.

13. Für מפני lesen die Neuern מְפֻנֶּה, allein פנים lässt sich weder als Subjekt noch als Objekt von פנה in irgendwelcher Konjugation nachweisen. Mir scheint vielmehr das vorherg. ופניו nicht richtig überliefert zu sein. In letzterem, glaube ich, steckt ein Substantiv von נָפַח, etwa נֹפַח, das die wallende Bewegung von etwas Kochendem bezeichnet. Wenn das Feuer unter einem grossen Topf nicht gleichmässig verteilt ist, kocht sein Inhalt an der Seite am stärksten wo das meiste Feuer ist. In dieser Vision sott der Inhalt des Topfes an der Seite am stärksten, die dem Norden zugekehrt war. Danach ist die Präposition in מפני wie in מנגד, מקדם und dergleichen mehr, während die Endung â in צפונה den Genitiv bezeichnet; sieh zu Gen. 35, 19.

14. Für תפתח ist nach LXX תֻּפַּח zu lesen. Andere lesen nach Houbigant תֻּפַּח, allein von נפח kommt als Pass. Pual wohl vor, aber nicht Hoph.

15. Ueber die Endung â in צפונה sieh die Schlussbemerkung zu V. 13. Unter פתח שערי ירושלים versteht Giesebrecht die Toröffnung von Jerusalem und schliesst daraus, dass hier die Eroberung Jerusalems schon vorausgesetzt ist. Dies ist jedoch falsch, denn der fragliche Ausdruck heisst nur „vor den Toren Jerusalems“; das andere wäre hebräisch בתוך שערי ירושלים; vgl. 2. Sam. 3, 27. Die Könige sollen nicht Zeugen der Rüge JHVHs sein, denn als Zeugen würde sie stehen, nicht sitzen auf ihren Thronen.

Die herbeigerufenen Könige sollen sich bloss in der Nähe Jerusalems aufhalten und im Falle JHVHs Rüge bei Jerusalem nicht nützt, bereit sein, es zu belagern.

16. אותם, das hier, wie öfter in unserem Buche, unkorrekter Weise für אִתָּם steht, bezieht sich auf Jerusalem und die andern Städte Judas. Für למעשי liest man nach Syr. und Vulg. besser למעשה, was viele hebräische Handschriften und manche Ausgaben auch bieten.

17. Sich die Lenden gürten ist hebräisch so viel wie: sich für eine schwere Aufgabe vorbereiten, sich darauf gefasst machen. אנכי ist nach LXX und Itala zu streichen und zu V. 18 zu vergleichen. Am Schlusse bringen LXX noch zum Ausdruck כי אתך אני להצילך נאם יהוה, doch ist dies nur eine Variante zu V. 19b.

18. ואני an der Spitze dieses Verses entspricht dem ואתה in gleicher Stellung in V. 17. Aus diesem Grunde hat Jeremia dort kaum das auf JHVH bezügliche אנכי geschrieben, wobei die Kraft der Gegenüberstellung der beiden erstern Fürwörter verloren gehen würde. ואתה heisst du deinerseits und ואני ich meinerseits. Für ולחמות ist nach den alten Versionen, wie auch vielen hebräischen Handschriften und etlichen Ausgaben, dem ולעמוד entsprechend, ולחוֹמַת zu lesen.

19. Ueber den zweiten Halbvers sieh die Schlussbemerkung zu V. 17. Jene Variante ist auch vorzuziehen; vgl. V. 8b.

II.

2. Hier ist nicht die Rede von JHVHs Liebe für Israel, wie die Neuern meinen, sondern umgekehrt von Israels Liebe zu JHVH; vgl. Targum und die rabbinischen Kommentare. Nur dazu passt לך = zu deinen Gunsten, das bei der andern Fassung nicht zu seinem Rechte kommt und von deren Vertretern auch ignoriert wird. Der zweite Halbvers, der nach der erstern Fassung in den Zusammenhang nicht passt, ist sonach epexegetisch und erklärt, worin einst Israels Liebe zu seinem Gotte bestand. Bei dieser Epexegese denkt der Prophet, wie das vorhergehende כלולתיך zeigt, an die seit Hosea herrschende Vorstellung von den Beziehungen zwischen JHVH und Israel unter dem Bilde der Ehe. Im Laufe der Welt wird dem Weibe nach der Vermählung eine feste Häuslichkeit geboten. JHVH aber hatte das nicht getan, sondern von dem ihm angetrauten Israel verlangt, dass es ihm in die Wüste folge, und Israel war aus Liebe diesem Verlangen nachgekommen.

Dieses liebevolle Vertrauen, mit dem ihm Israel dazumal entgegenkam, gedenkt JHVH jetzt zu dessen Gunsten. לא זרועה bezeichnet den Boden als solchen, der nicht besät werden kann.

3. Das mit He statt Waw geschriebene Suff. der dritten Person masc. korrigiert die Massora ausschliesslich da, wo dadurch ein Missverständnis vermieden werden soll, hier weil sonst fälschlich תבואתָה gesprochen und das Suff. fem. auf ארץ לא זרועה bezogen werden konnte und vielleicht von manchen Schriftgelehrten auch so gesprochen und bezogen wurde. Unter תבואה ist hier die Welt zu verstehen, die JHVH hervorgebracht. Von dieser Welt ist Israel die ראשית, das heisst die Abgabe an JHVH. Hier wird beschrieben das Verhältnis zwischen JHVH und Israel nicht wie es jetzt ist, sondern wie es in Israels Jugend war, und wie JHVH es sich jetzt ins Gedächtnis zurückruft; vgl. V. 2.

5. Ueber מה עול, wie zu verbinden ist, vgl. z. B. 1 Sam. 26, 18. Am Schlusse ויהבלו zu streichen, ist kein genügender Grund vorhanden, zumal sämtliche Versionen das Wort zum Ausdruck bringen. „Metri causa“ ist kein Argument dafür.

8. תפשי התורה bezeichnet nicht die Kenner des Gesetzbuches, sondern ist nach Analogie von תפשי המלחמה, Num. 31, 27, welches nicht bedeutet die Kriegskundigen, sondern die den Krieg mitgemacht, so viel wie: die offiziellen Handhaber der Thora, das heisst, die religiöse Behörde, die in Sachen der Religion entscheidet. An ein geschriebenes Gesetzbuch denkt Jeremia nicht. Er kennt vielleicht ein solches gar nicht.

9. לכן, eigentlich = nicht doch, vgl. zu Jes. 61, 7, ist hier = was rede ich? womit man sich selbst korrigiert. Der Sinn ist, was rede ich von Abfall der Väter, wenn ich noch mit euch selbst hadern muss und voraussichtlich auch mit euern spätern Nachkommen werde hadern müssen?

10. Für הן היתה ist mit den meisten der Neuern הֲנִהְיְתָה zu lesen. Die Fassung von הן als Fragepartikel entbehrt jede Begründung.

11. Ueber den Gedanken des ersten Halbverses sieh die Schlussbemerkung zu 1 Sam. 6, 5. כבודו steht euphemistisch für כבודי; vgl. zu Jes. 66, 5.

12. שמים ist hier unmöglich richtig überliefert, denn der Himmel wird im A. T. stets nur zusammen mit der Erde angeredet oder als Zeuge angerufen, niemals allein; vgl. Deut. 31, 28. 32, 1. Jes. 44, 23. 49, 13. Ps. 148, 4. 7. Für שמים ist ohne Zweifel

עַמִּים zu lesen. Auch im zweiten Halbverse ist das widersinnige חרבו in חִרְדוּ zu ändern*) ,und darüber Jes. 32, 11 zu vergleichen. Der Ausdruck חרדו מאד ist eine zutreffende Glosse zu שערו, welches Verbum mit שׂ statt ס geschrieben sich äusserst selten findet und darum des Glossierens bedürftig schien. Andere ändern חרבו nach LXX und Itala in הַרְבֵּה, allein der Gebrauch dieses adverbialen Infinitivs mit Bezug auf den Grad ist keineswegs sicher, denn 1 Sam. 26, 21 Eccl. 7, 16. 17 kann der fragliche Ausdruck auch mit Bezug auf das Mass gefasst werden. Ausserdem ist die Verbindung הרבה מאד viel zu prosaisch für unsere Stelle.

13. יכלו passt durchaus nicht in diesen Zusammenhang, denn hier kann nur vom Behalten, nicht vom Fassen des Wassers die Rede sein. Man hat dafür יָכִלוּ oder יְכִלוּ vorgeschlagen, was aber womöglich noch minder passt. Mir scheint, dass zu lesen ist יִכְלוּ = יִכְלְאוּ, vgl. z. B. 1 Sam. 6, 10. Danach wäre der Sinn des Relativsatzes wörtlich: die das Wasser nicht zurückhalten, das heisst, die nicht verhindern, dass es versickert. Das Wasser ist Bild für Resourcen; vgl. V. 18. Das Bild erklärt sich aus den Wasserverhältnissen des alten Palästina.

14. Der Sinn des ersten Halbverses ist: ist denn Israel nur Sklave oder Leibeigener JHVHs und nicht vielmehr sein Sohn? Vgl. Joh. 8, 35, wo δοῦλος mit υἱός kontrastiert. Manche Erklärer ergänzen אלי hinter ישראל und geben der Präposition die Bedeutung „für mich", aber dies wäre hier unhebräisch. Höchstens könnte dieser Begriff hier durch לי ausgedrückt worden; vgl. Am. 9, 7.

15. נצתו kommt nicht von יצת, das nur entbrennen oder verbrennen heisst und niemals ohne כאש, respekt. באש vorkommt. Der Stamm unseres Verbums ist נצת. Dieses heisst eigentlich schweigen, vgl. arab. نصت, aber für Hiph. und Niph. entsteht daraus im Sprachgebrauch, wie bei den sinnverwandten צמת, דמה und דמם, die Bedeutung „vernichten", respekt. „vernichtet werden"; vgl. zu 9, 9. 11 und 51, 30.

16. ירעוך kann nicht richtig sein, denn dabei ist der Acc. in dem קדקד gedacht werden muss, unerklärlich. Die Versionen drücken etwas anderes aus und weichen untereinander ab, helfen aber nicht. Ich glaube, dass man zu lesen hat, יְרֹעוּךְ oder יְרֹעֲעוּךְ = sie werden dich zerschmettern. Danach würde קדקד im Acc. der

---

*) Zu Ex. 19, 18 habe ich auf diese Stelle verwiesen, aber das geschah unbedacht, weil mir die oben vorgeschlagene Korrektur חרדו im Kopfe lag.

nähern Beziehung stehen und den Körperteil bezeichnen, der vom Schlag unmittelbar getroffen wird; vgl. Ps. 3, 8.

17. Subjekt zu תעשה ist offenbar der folgende Inf., der aber wie ein Femininum konstruiert wird. Die Schlussworte lauteten wohl ursprünglich הַנֹּתֵן מֵימֶיךָ בדרך = der dir Wasser am Wege schafft, das heisst bildlich, der dir mit Hilfe zur Hand ist, ohne dass du solche in der Ferne suchen müsstest. Das Bild ist vom Wanderer hergenommen, dem eine Quelle am Wege sehr willkommen ist.

18. Ueber das Bild vom Wasser sieh zu V. 13. Danach ist aber Wasser eines anderen trinken so viel wie auf dessen Hilfe angewiesen sein*).

19. רעה ist in physischem Sinne zu fassen, und für תוכחך hat man תוכִחֵךְ zu sprechen und das Subjekt dazu aus רעתך zu entnehmen, während משבותיך das zweite Objekt bildet. Denn letzteres Verbum hat hier pädagogischen Sinn und wird daher wie לִמֵּד mit doppeltem Acc. konstruiert. Die beiden Adjektiva verteilen sich auf das Folgende so, dass רע auf עזבך und מר auf den durch לא פחדתי אליך ausgedrückten Begriff sich bezieht. Die Konstruktion wird dadurch allerdings schwerfällig, zumal, da man פָּחַדְתְּ für פַּחְדָּתִי zu lesen hat. פחד mit אל konstruiert heisst unter anderem in stürmischer Freude zueilen; vgl. Hos. 3, 5. Danach erhält man für das Ganze den Sinn: „dein Unglück sollte dich zurechtweisen und dir deinen schweren Abfall zu Gemüte führen. So wisse denn und sieh ein, dass du schlecht daran tatest, JHVH, deinen Gott, zu verlassen, und wie bitter dir jetzt ist, da dir mein Herz nicht mehr entgegenpocht.“

20. Sprich mit allen Neuern שָׁבַרְתְּי und נִתַּקְתְּי als zweite Person fem. Im Folgenden ist aber das Kethib אעבור zu belassen. Israel, das im Bilde als störrige, das Joch abzuschütteln strebende Kuh erscheint, sagt danach, ich will nicht arbeiten; vgl. das zu Gen. 26, 14 über עֲבֹדָה Gesagte. Dass das Tier im Bilde spricht, kann nicht befremden; sieh zu Am. 4, 1. Kommt doch in der nüchternen Halacha so etwas vor und ebenfalls mit Bezug auf eine Kuh; vgl. Nasir 2, 2 אמר אמרה פרה זו הריני נזירה אם עומדת אני. Das Keri לא אעבור beruht auf Missverständnis von שברתי und נתקתי. Nachdem diese

*) In der Mischna wird dieses Bild sogar mit Bezug auf intellektuelle oder geistige Hilfe gebraucht; sieh Aboth 1, 11 und besonders Tosifta Jadaim Kap. 2, an welcher letzterer Stelle zu einem Rabbi gesagt wird, מימיך אנו שותים = wir trinken dein Wasser, das heisst, du bist unser Lehrer.

Verba als erste Person gesprochen und auf JHVH bezogen wurden, erschien hier ein Versprechen Israels, die Gebote JHVHs, der es vom Joche befreit, nicht mehr zu übertreten, an seinem Platze.

21. Für כלו oder כלה ist כֻּלָּךְ zu lesen. Der Ausdruck ist dann ein weiteres Objekt, während זרע אמת wie auch שורק das Prädikatsnomen bildet. נהפכת ist absolut gebraucht und der Satz ואיך נהפכת לי = wie bist du mir aber aus der Art geschlagen! Im Folgenden hat man für סורי zu sprechen סוּרִי als Imperativ fem. von סור und darauf entweder הגפן הנכריה oder גפן נכריה zu lesen. Sonach erhält man für den Schlussatz den Sinn: fort mit dir, du unechter Weinstock!

22. Für נכתם ist höchst wahrscheinlich נִכְתָּב zu lesen: vgl. 17, 1 und besonders Jes. 65, 6.

23. Bei נטמאתי ist an die Vorstellung der Beziehungen zwischen JHVH und Israel unter dem Bilde der Ehe zu denken, denn die eheliche Untreue wird gewöhnlich durch טמא ausgedrückt; vgl. Num. 5, 13. 14. 20. Auch Hos. 5, 3. 6, 10 wird dieses Verbum mit Bezug auf den Abfall von JHVH und den Götzendienst gebraucht. Der Satz אחרי הבעלים לא הלכתי ist wahrscheinlich eine Glosse zu לא נטמאתי, denn Jeremia selber wird schwerlich das von ihm gebrauchte Bild erklärt haben. דרכך בגיא ist = dein Tun und Treiben im Tale. Gemeint ist der heidnische Kultus im Tale Ben Hinnom. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „leichtfüssige Kamelstute, die ihre eigenen Wege kreuzt“, jedoch ohne sagen zu können, was unter diesem Bilde zu verstehen sei. Zudem ist die Bedeutung „kreuzen“, die man bei dieser Wiedergabe für שרך annimmt, nicht bewiesen; denn der Vergleich mit شراك Schuhriemen und شرك Schlinge erbringt dafür keinen überzeugenden Beweis. Tatsächlich heisst קלה hier nicht leichtfüssig, snodern heftig erregt, sieh zu 3, 9 und vgl. arab. قلّ und قلّة Aufregung vor Zorn oder irgendeinem heissen Verlangen. Der hebräische Ausdruck ist hier vom geschlechtlichem Triebe so gebraucht. Für מְשָׂרֶכֶת spricht man besser מַשְׂרֶכֶת als Hiph. Im Arabischen drückt شرك IV den Begriff „assoziieren“ aus, und ähnliche Bedeutung hat hier das hebräische Verbum. Was endlich דרכיה betrifft, so kann alles Tun, das die Befriedigung des geschlechtlichen Triebes zum Zwecke hat, im Hebräischen durch den Sing. oder Pl. von דרך ausgedrückt werden; sieh zu 3, 13. Gen. 6, 12. Hos. 2, 8. Pr. 30, 19 und vgl. in der Sprache der Mischna דרך ארץ = res Veneris. Danach wird Israel hier wegen seiner Vielgötterei genannt eine brünstige

Kamelstute, die ihren geschlechtlichen Trieb durch mehr als einen Hengst befriedigt.

24. Für תאנתה hat man תַּאֲוָתָהּ zu lesen und das Suff. in ישיבנה auf dieses Nomen zu beziehen, das das Hauptsubjekt eines zusammengesetzten Satzes bildet, dessen Sinn ist: ihre Lust, wer kann sie unterdrücken?

25. Für das sprachlich unmögliche מיחף ist unbedingt מִיחֹף oder מִיָּחֵף, Inf. constr. + מִן, zu lesen und das folgende מצמאה zu vergleichen, statt dessen, wenn der Ausdruck nicht einem vorherg. Inf. entspräche, es מִצָּמָא heissen würde. Das fragliche Verbum, wovon das Perf. יָחַף lauten würde, entspricht etymologisch dem arab. حفى und heisst, wie dieses, von vielem Laufen wunde Füsse haben. Dass das Partizip oder Adjektiv יָחֵף barfüssig heisst, verschlägt nicht viel, denn auch im Arab. bedeutet das Partizip حافٍ beides, barfüssig und vom Laufen wunde Füsse habend. Danach heisst der Satz: lauf dir die Füsse nicht wund und die Kehle trocken.

26. Hier verstehen die Erklärer den ersten Halbvers fälschlich von der Scham des Diebes. Diese Fassung ist falsch, weil גַּנָּב einen professionellen Dieb bezeichnet, und bei einem solchen kann von Scham, die er, wenn er erwischt wird, fühlte, nicht die Rede sein. Gemeint ist Enttäuschung. Wie der ausgefundene Dieb enttäuscht wird, weil er dann statt das Gestohlene zu behalten dasselbe doppelt und unter Umständen sogar vier- und fünffach erstatten muss — vgl. Ex. 21, 37. 22, 3 — so findet sich Israel über seinen Götzendienst enttäuscht, denn die Götzen vermögen ihm in der Not nicht zu helfen, und JHVH entzieht ihm deswegen seine Hilfe. Der Begriff „Enttäuschung" und nicht der Begriff „Schande" ist es auch, der dem Gebrauch von בשת als Bezeichnung von Götzen zu Grunde liegt. An בית ist trotz LXX, Itala und Syr., die בְּנֵי dafür ausdrücken, nichts zu ändern. Dass בית ישראל dem Sinne nach mit dem Pl. konstruiert wird, ist ganz im Geiste der hebräischen Sprache; vgl. V. 4. 3, 18. 20. 5, 11. 10, 1. Jes. 7, 13 und viele andere Stellen.

27. Weder das Kethib noch das Keri ist richtig. Das Richtige ist יְלִדְתָּנוּ oder יְלִדְתָּנִי.

28. Hier bieten LXX am Schlusse noch den Zusatz ומספר חֻצוֹת ירושלים, der mir echt zu sein scheint.

30. Für בניכם ist wahrscheinlich mit anderen אבתיכם zu lesen. Aber auch im zweiten Halbvers, zu dem aus dem ersten לשוא zu ergänzen ist, hat man חרבכם נביאיכם in חרבי בכם ובבניכם zu ändern.

Dann die Fälle, wo die Israeliten einen lästigen Propheten töteten, können nicht häufig genug gewesen sein, um den Vergleich mit dem reissenden Löwen zu rechtfertigen. Letztere Emendation hat auch das für sich, dass JHVH danach von seiner durchgehenden Züchtigung spricht, von der die Väter, die gegenwärtige Generation und deren herangewachsene Kinder betroffen wurden, denn dies passt hier recht gut.

31. Nach Buhl kann ראה auch von der Wahrnehmung durch das Gehör gebraucht werden, und er führt den hier vorliegenden Satz ראו דבר יהוה zusammen mit Gen. 2, 19 und Ex. 20, 18 als Belege dafür an. Was nun die Genesisstelle betrifft, so verweise ich auf meine Bemerkung dazu, worin nachgewiesen ist, dass sie von den Exegeten missverstanden worden. In der Exodusstelle wieder ist der Gebrauch von ראה dadurch erklärlich, dass mit dem Donner der Blitz verbunden ist, der mittelst des Gesichts wahrgenommen wird. Dass aber ראה gebraucht werden kann vom Hören artikulierter Laute, geht aus nirgends hervor, denn hier ist für הדור אתם ראו דבר יהוה zu lesen הַרְאִיתֶם רָאוֹ דְּבַר יהוה = seht doch, spricht JHVH. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 10, 24. 17, 25. Gemeint ist das Einsehen des darauf Folgenden, denn die Wahrnehmung durch den Intellekt kann wohl durch ראה ausgedrückt werden. מאפליה ist nach der Angabe der Lexika aus מאפל und יה = יָהּ zusammengesetzt, wie שלהבתיה. Wir aber haben zu Jos. 24, 7 nachgewiesen, dass מאפל kein hebräisches Wort ist; folglich kann es auch kein zusammengesetztes Substantiv geben, wovon מאפל einen Bestandteil mit selbständiger Bedeutung bildete. Für מאפליה ist nach Aqu. und Symmach., von denen ersterer den fraglichen Ausdruck durch ὀψίγονος und letzterer durch ὄψιμος wiedergibt, wie auch Midrasch rabba Num. Par. I, wo unser Wort mit dem Ex. 9, 32 אֲפִיל vorkommenden kombiniert wird, מַאֲפִילָה*) zu lesen. ארץ מאפילה ist, wie im Midrasch richtig erklärt wird, ein Land, das späte Ernten hervorbringt. An רדנו endlich ist nichts zu ändern, nur muss man dabei nicht an das Herumschweifen selbst denken, sondern an dessen Zweck. Im Arabischen bezeichnet رائد, Partizip von راد, dem das hebräische רוד entspricht, jemand, der, seinem wandernden Stamm vorangehend, herumzieht, um für ihn eine Lagerstätte mit Weide und Wasser auszufinden. Danach ist hier

---

*) Dass der in Rede stehende Ausdruck im Midrasch trotz obiger Kombination jetzt wie im massoretischen Texte מאפליה lautet, verschlägt nicht viel; sieh zu Gen. 21, 16.

רדנו so viel wie: wir sind ausgegangen auf die Suche nach einem andern Gotte; vgl. zu Hos. 12, 1. Das vorhergehende Bild ist hier also noch festgehalten. Wenn JHVH sich für die Israeliten in der Vergangenheit als Wüste, die nichts bietet, oder auch nur als Land, dessen Früchte spät reifen, erwiesen hätte, wäre es natürlich gewesen, dass sie sich nach etwas Besserem, das heisst, nach einem hilfreichern Gott, umgesehen; so aber findet JHVH ihre Handlungsweise unerklärlich.

33. Auch hier ist דרך beidemal in dem zu V. 23 angegebenen Sinne zu verstehen. Den zweiten Halbvers hat man neuerdings für korrupt erklärt. Rothstein gibt den Satz in der Uebersetzung von Kautzsch also wieder: Zu dem Ende hast du dich auf deinen Pfaden selbst vor Verbrechen nicht gescheut.“ Wie er das in dem hebräischen Text herausliest, ist mir unbegreiflich. Der Text ist hier vollkommen unbeschädigt, nur muss רעות nicht sachlich, sondern persönlich verstanden und dem Zusammenhang nach als Bezeichnung der schlimmsten Ehebrecherinnen gefasst werden. Denn das Adjektiv wird durch den Artikel zum Superlativ, und die Femininendung zeigt, dass Frauen gemeint sind; vgl. mit Bezug auf den letztern Punkt 1 Sam. 4, 20 הנצבות = הנשים הנצבות. Bei למדת kommt nicht der wirkliche Vollzug der Handlung, sondern nur deren Möglichkeit in Betracht; vgl. zu Lev. 26, 26. Im Vorhergehenden heisst es: „wie fein du es anzustellen verstehst, Buhlen zu werben?“ und nun wird hinzugefügt, „wahrlich, selbst die schlechtesten Weiber kannst du deine buhlerischen Künste lehren“, das heisst auch sie können wegen deiner buhlerischen Künste bei dir in die Schule gehen.

34. Für בכנפיך ist mit andern nach LXX בכפיך zu lesen.*) Aber damit allein ist die Sache hier noch nicht abgetan; man hat auch דְּמֵי נְפָשׁוֹת für דם נפשות und בָּנִים für אביונים zu lesen. בנים נקיים ist dann Apposition zu נפשות. Denn es ist hier von den Kinderopfern die Rede; vgl. V. 23 דרכך בגיא. Mord schlechtweg kann hier, wo es sich lediglich um den Götzendienst handelt, nicht in Betracht kommen. מצאתים ist zweite Person fem. (gegen LXX) mit Suff. Der Rest des Verses ist im jetzigen Zusammenhang undeutbar. Es muss hinter oder vor כי etwas ausgefallen sein.

36. Mit תזלי = תְּאזלי von אזל kommt man hier nicht weit. Möglicherweise ist das Wort תֻּזְלִי zu sprechen. Dieses Verbum

*) Ganz denselben Schreibfehler haben wir zu Lev. 1, 17 nachgewiesen.

würde dem arab. ذال, med. ي, V entsprechen und wie dieses bedeuten, sich gesellig zeigen, lieb oder freundlich tun. Es war natürlich, dass die Israeliten, die mit Aegypten politische Beziehungen anzuknüpfen strebten, ihm gegenüber freundlich taten. Am Schlusse ist wahrscheinlich להם in בהם zu ändern.

III.

1. Streiche das am Anfang einer Rede unmögliche לאמר. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. הן heisst, wie sonst הנה, angenommen, gesetzt den Fall; sieh zu Ex. 3, 13. Für הישוב אליה drücken LXX aus השוב תשוב אליו, was zum zweiten Halbvers besser passt. Der Satz הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא erscheint mir höchst unpassend, und ich bezweifle daher seine Echtheit. Der Text dieses Satzes stand auch für die Alten nicht fest, denn LXX und Vulg. bringen האשה für הארץ zum Ausdruck.

3. V. a emendiert man neuerdings nach LXX ומנעוריך רעיך הרבים למוקש היו לך = und von deiner Jugend an waren deine vielen Liebsten zum Fallstrik für dich. Allein היה ל kann nur heissen zu etwas werden, aber nicht zu etwas sein. (Letzteres ist auch sehr zweifelhaftes Deutsch.) Ausserdem darf bei dieser Verbindung das, wozu das Subjekt wird, gut klassisch dem Verbum nicht vorangehen. Von Hunderten von Fällen gibt es meines Wissens nur zwei Ausnahmen, und die sind Ez. 36, 2 und Thr. 1, 8*). אשה fehlt in LXX und Itala, und darauf hin lautet das Dictum Rothsteins in Kittels Biblia Hebraica „delendum“. Aber wie kam das Wort in den hebräischen Text? Nicht doch; nicht dieses, sondern das darauf folgende Wort ist zu streichen. אשה aber ist aus נְחֻשָׁה korrumpiert, und erst nach dessen Korruption kam nach falscher Vermutung זונה dazu, um den Sinn zu vervollständigen. Ueber die Verbindung מצח נחשה zur Bezeichnung des unverschämten Trotzes vgl. Jes. 48, 4.

4. מעתה ist hier entweder = darauf oder unter solchen Umständen.

---

*) Ps. 139, 22 bildet hiervon keine Ausnahme, denn dort heisst לאיבים היו לי nicht sie wurden meine Feinde, sondern sie gelten mir als Feinde, und Ps. 112, 6 zähle ich nicht mit, weil dort לזכר mehr als eine grammatische Beziehung zulässt, und weil der Dichter wegen der alphabetischen Ordnung des Psalms die Voransetzung dieses Wortes in jedem Falle als poetische Lizenz sich gestatten durfte.

5. ותוכל könnte wohl für ותוכלי verschrieben sein und heissen, du brachtest beides fertig, die angeführte Rede und die bösen Taten, die miteinander unverträglich sind, vgl. Jes. 1, 13 און ועצרה als Objekt dieses Verbums, doch wahrscheinlich ist das Wort aus ואנכי verderbt und dieses bloss Schlagwort; sieh zu V. 19.

6. Für הֹלֵכָה ist, dem vorherg. עשתה entsprechend, הָלְכָה zu sprechen, weil zur Zeit Josias das hier beschriebene Treiben im nördlichen Reiche bereits der Vergangenheit angehörte. Im Schlusssatz ist das ungrammatische ותזני in וַתִּזֶן zu ändern. Jod ist aus dem ersten Köpfchen des Schin verdoppelt.

7. Das Kethib, das וַתִּרְאֶה gesprochen werden will, ist nicht minder gut als das Keri. Für בגודה aber ist hier und V. 10 בּוֹגֵדָה zu lesen, denn das Verbaladjektiv der Form קָטוֹל bildet kein Femininum.

8. Für וארא lies nach Syr. וַתֵּרא und streiche כל, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. כל אדות ist keine hebräische Verbindung.

9. קַל ist Inf. constr. von קלל, vgl. Targum, nur ist der Ausdruck nicht im Sinne von „geringfügig“ oder „unbedeutend“ zu fassen, wie dort geschieht, sondern ungefähr in der zu 2, 23 für das Adjektiv קַל nachgewiesenen Bedeutung. Für das in dieser Verbindung unmögliche וַתֶּחֱנַף lesen mehrere alte Versionen וַתַּחֲנִף als Hiph., und damit geben sich alle Neuern zufrieden, weil die grammatische Schwierigkeit dadurch beseitigt wird. Aber bietet nicht die Stellung des so emendierten Satzes eine erhebliche Schwierigkeit? Müsste nicht ein solcher Satz nach ותנאף את העץ ואת האבן stehen statt davor? Das einzige, was die Stellung des fraglichen Satzes rechtfertigen kann, ist die Annahme, dass er statt der jetzigen allgemeinen Aussage über die Sündhaftigkeit Israels ursprünglich eine bestimmte Sünde nannte und zwar eine solche, die mit der gleich darauf genannten in dieselbe Kategorie gehörte. Aus diesen Gründen ist für ותחנף את הארץ zu lesen וַתְּנָאֵף את הָאָרוֹן = und sie buhlte mit der Lade, das heisst, sie zollte der Lade abgöttische Verehrung. Nur so erklärt sich der Ausfall gegen die Lade in V. 16; sieh die Bemerkung dazu.

10. Unmittelbar vor diesem Verse ist etwas ausgefallen oder absichtlich beseitigt worden. Die ausgefallenen oder getilgten Worte nannten die Bestrafung Judas für seinen schweren Abfall. Auf diese Bestrafung weist hier בכל זאת hin. Sonst hätte dieser Ausdruck keinen Sinn. Den Ausdruck כי אם בשקר, der keinen rechten

Gegensatz zu בכל לבה bildet, halte ich nicht für ursprünglich, das heisst, ich glaube, er rührt schon von dritter Hand her; sieh zu V. 19.

12. An dem Satz לא אפיל פני בכם nimmt, so viel ich weiss, kein Erklärer Anstoss, weil die Wendung הפיל פ׳ פניו nach Angabe der Lexika „finster blicken“ bedeutet und man sich damit zufrieden gibt, obgleich dies hier passt, wie die Faust aufs Auge. Man vergleicht gewöhnlich Gen. 4, 5. 6, aber danach müsste es hier heissen לא יִפְּלוּ פני. Ausserdem ist auch die Konstruktion mit ב der Person unerklärlich. Der fragliche Satz lautete ursprünglich לא אָפִיץ בָּנַי בַּגּוֹיִם = ich kann meine Kinder nicht lassen unter die Heiden zerstreut. Ueber die Fassung des Verbums sieh Gen. 38, 23. Was für obige Erklärung spricht, ist בנים in V. 14, besonders aber hier חסיד, das an dieser Stelle, wie arab. بَرّ und zum Teil lat. pius, von den Beziehungen zwischen Vater und Kind gebraucht ist und „liebevoller Vater“ heisst.

13. Der Satz ותפזרי את דרכיך לזרים ist von alters her missverstanden worden, und er hat auch in moderner Zeit die absurdesten Deutungen erhalten. Ewald übersetzt „und umherwarfst deine Schritte nach den Fremden“, Rothstein bei Kautzsch „dass du Kreuz- und Querwege eingeschlagen hast, um dich den Fremden hinzugeben“ und ähnlich andere, alles weil man דרך in seiner gewöhnlichen Bedeutung versteht, während dieses Nomen hier den zu 2, 23 angegebenen Sinn hat. פזר aber heisst von etwas reichlich geben, damit freigebig sein; vgl. Ps. 112, 9. Pr. 11, 24. Danach heisst der Satz: dass du mit deiner Liebe verschwenderisch warst gegen die Fremden.

14. בעלתי, begrifflich dem זרים entgegengesetzt, hat Präsensbedeutung und heisst: ich bin ja euer Herr. Wie ממשפחה zeigt, ist unter עיר nicht eine fremde Stadt, sondern die Heimatstadt des Betreffenden zu verstehen. Nur einen aus einer Stadt und zwei aus einer Sippe erbietet sich JHVH in die Heimat zurückzubringen, weil der Rest teils im Exil im Elend umgekommen, teils völlig heidnisch geworden ist. Zu beachten ist, wie erstaunlich klein die Städte waren, sodass eine Stadt nur etwa eine halbe Sippe zu Einwohnern hatte.

16. Für ולא יזכרו בו ולא יפקדו ist zu lesen ולא יִזָּכֵר ולא יִפָּקֵד. Die Art und Weise, wie hier von der Lade gesprochen wird, erklärt sich aus der Bemerkung zu V. 9. Die starke Betonung 1 K. 8, 9, dass die Lade nichts als die Bundestafeln enthielt, beweist,

dass ihr Inhalt, in der ältern Zeit wenigstens, ein anderer war. Was sie früher enthielt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, aber jedenfalls etwas, das dem Geiste des Monotheismus zuwider war; vgl. zu 1 Sam. 6, 19 und 2 Chr. 35, 3. Wegen des mit der Lade getriebenen Unfugs, wurde sie tatsächlich in der inneren Ausstattung des zweiten Tempels weggelassen; vgl. Joma 52b. Jeremia konnte jedoch dies nicht voraussehen. Denn ein anderes ist es, in Zeichen der Gegenwart die Deutung auf ein politisches Ereignis in der nächsten Zukunft zu erblicken, ein anderes aber, die Abschaffung eines althergebrachten und abgöttisch verehrten Heiligtums mindestens hundert Jahre vorher vorauszusehen. Das Stück V. 6—18 kann daher von Jeremia nicht herrühren, sondern muss ein späterer Einschub sein; sieh zu V. 19.

17. Die Worte לשם יהוה לירושלים, die in LXX fehlen, scheinen aus etwas anderem verderbt, aber das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln. Statt deren muss der ursprüngliche Text einen Satz gehabt haben, worin von den Israeliten die Rede war; denn auf die Heiden, die nach Jerusalem kommen werden, kann sich der zweite Halbvers unmöglich beziehen.

18. Man beachte, dass nach dem ersten Halbvers Juda bereits im Exil ist. Hier kann also Jeremia nicht reden; sieh die folgende Bemerkung.

19. Hier knüpft die Rede an V. 5 an, und alles dazwischen, ist, wie bereits gesagt, ein späterer Einschub. Am Ende jenes Verses hatte der Redaktor ואנכי, womit unser Vers anfängt, als Schlagwort, das ihm bei der Einschaltung leiten sollte, an den Rand geschrieben. Aus diesem ואנכי ist dort in der Folge das jetzige ותוכל entstanden. Für איך ist אַךְ zu lesen. Letztere Partikel gibt hier dem Satze dieselbe Färbung wie das deutsche „erst“. Denn für ואמר an der Spitze ist וְאֹמַר zu lesen, das dem vorherg. אך entspricht. Für בבנים drückt LXX Vat. בגוים aus, aber die Recepta ist durch אבי in V. b geschützt. Der Pl. בנים will jedoch keineswegs andeuten, dass JHVH ausser Israel noch andere Kinder hat. Denn „unter die Kinder tun“ ist hebräisch = wie ein Kind behandeln und kann auch mit Bezug auf ein einziges Kind gesagt werden; vgl. Ps. 118, 7 יהוה לי בעזרי. צבי steht im st. absol., und in צבאות steckt ein Nomen abstractum von demselben Stamme. Die Aussprache des letzteren ist wahrscheinlich צְבָאוּת. Das Nomen ist hier aber in konkretem Sinne gebraucht und bezeichnet etwas, wonach verlangt wird. Danach ergibt sich für das Ganze der Sinn:

und ich hatte gedacht, wenn ich dich erst als Sohn behandelt und dir ein begehrenswertes Land, einen herrlichen Besitz, gegeben habe, den die Völker begehren, dann würdest du mich Vater nennen.

20. Ueber אכן sieh zu Gen. 28, 16. Die Partikel leitet hier ein das Geständnis JHVHs, dass seine im vorherg. Verse ausgesprochene Voraussetzung nicht eintraf. Für בגדה ist nach mehrern der alten Versionen כִּבְגֹד zu lesen. Andere belassen die Recepta und schalten davor כאשר ein, aber dieses kann bei folgendem Perf. nur heissen „als“ oder „nachdem“, was jedoch hier nicht passt. An מרעה ist trotz LXX, Syr. und Targum, die statt dessen ברעה ausdrücken, nichts zu ändern; nur muss man den Ausdruck verstehen. Denn רֵעַ bezeichnet, wie immer in solchem Bilde bei den Propheten, nicht den legitimen Gatten, sondern den Buhlen, vgl. z. B. V. 1, und מן ist hier vom Beweggrund zu verstehen. Danach wird Israel hier mit einem Weibe verglichen, das um des Buhlen willen eine eheliche Untreue begeht.

21. Streiche על, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist, dann lies nach LXX מִשְׁפִּיִים für שפיים.

22. Im zweiten Halbvers ist אֲנַחְנוּ für אתנו zu lesen. Danach ist der Satz = da sind wir, wir sind ja die Deinen.

23. Da לשקר offenbar auch auf המון הרים sich bezieht, so fordert der Rhythmus auch unmittelbar vor גבעות ein selbständiges Wort. Deshalb ist für מגבעות zu lesen רֵם גבעות; vgl. Ez. 6, 13 und 20, 28 כל גבעה רמה. Die Korruption ist entstanden dadurch, dass Reš wegen des Vorherg. irrtümlich wegfiel, worauf man das verwaiste Mem zum folgenden Worte schlug. Für הָמוֹן aber hat man הֲמוֹן zu sprechen. Die Massora macht aus הָמוֹן הרים einen vollständigen Satz, doch lässt sich nicht sagen, welchen wegwerfenden Sinn sie dabei dem המון als Prädikat gibt.

24. Ueber בשת als verächtliche Bezeichnung für Götzen und Götzendienst sieh zu 2, 26.

IV.

1. מפני ist so viel wie: um mir Platz zu machen, das heisst, um mich in der göttlichen Verehrung an Stelle der שקוצים treten zu lassen. ולא תנוד, das einen Umstandssatz bildet ist = ohne zu schwanken; sieh K. zu Ps. 56, 9.

2. ונשבעת וגו׳ gehört noch zum Vordersatz; der Nachsatz beginnt erst mit dem zweiten Halbvers. Der Sinn ist: und schwörst

den Schwur „bei JHVH!“ in Redlichkeit und mit Recht. Denn solange die Israeliten fremde Götter verehren, haben sie kein Recht, bei JHVH zu schwören; sieh die Schlussbemerkung zu Jes. 48, 1. Für das erste בו ist בך und ובי תִתְהַלָּל für ובו יתהללו zu lesen. Durch die Bekehrung der Israeltten zu JHVH kann sich das Verhältnis zwischen ihm und den Heiden nicht günstiger gestalten. Im Gegenteil, in dem Masse als JHVH sich Israel auf dessen Bekehrung zuwendet, rächt er an den Heiden die Unbilden, die sie seinem Volke zugefügt haben. Dagegen erfreuen sich die zu JHVH bekehrten Israeliten seines Segens und seiner Hilfe, sodass sie ihm ihre Triumpfe verdanken, und die Völker können in ihren gegenseitigen Segnungen sie als Muster eines gesegneten Volkes nennen.

4. Für ערלות ist nach mehrern Handschriften עָרְלַת zu lesen und über das Bild zu Deut. 10, 16 zu vergleichen.

5. מלאו ist adverbialisch mit dem vorherg. Verbum zu verbinden. קראו מלאו ist danach = ruft und gebt euerem Rufe sein מְלֹא, das heisst, ruft so laut als ihr nur könnt; sieh den vorletzten Paragraphen in der Bemerkung zu Ex. 32, 29.

6. Für ציונה ist zweiffellos צָפוֹנָה zu lesen; vgl. zu 9, 18. Die Flagge soll in der Richtung nach dem Norden hin geschwungen werden, woher nach V. b die Gefahr kommen wird. Nach der Recepta soll die Flagge geschwungen werden in der Richtung nach Zion hin als Zeichen, dass man dahin fliehen und flüchten muss. Allein danach kann Zion hier nur mit Jerusalem identisch sein, während die eine Stadt, mag sie noch so gross gewesen sein, alle Bewohner des Landes nebst ihrer Habe unmöglich fassen konnte; vgl. auch V. 5 אל ערי המבצר.

7. Für תצינה ist wohl תִּנָּצֶינָה als Niph. zu lesen, da Kal von נצה kaum intransitive Bedeutung haben kann.

10. Für ואמר ist entschieden לאמר zu lesen und dieses von יתמה in vorherg. Verse abhängen zu lassen. Unter נביאים in V. 9, sind selbstredend die falschen Propheten zu verstehen. Diese und, wie es scheint, auch die Priester, die, als die Gefahr zu drohen begann, dem Volke versicherten, dass der Frieden nicht gestört werden würde — vgl. 6, 14 und Ez. 13, 6 — werden bei der Ankunft des Feindes, um sich bei dem Volke zu entschuldigen und ihre Ehre zu retten, vorgeben, JHVH selber hätte sie getäuscht und prophetisch Frieden schauen lassen, respekt. durch Orakel versichert, während nichts weniger als Frieden in Aussicht stand.

Nach der Recepta spricht Jeremia hier einen Vorwurf aus, den JHVH unmöglich verdient haben kann.

11. יאמר לעם הזה ist = wird bestellt werden für dieses Volk; vgl. z. B. 1 K. 11, 18. Subjekt des Verbums ist רוח. Für צח ist מִצַּד zu lesen, und מצד שפים וגו' ist soviel wie: von den kahlen Höhen her, die in der Wüste sind. Neben צח, das nur Adjektiv sein kann, lässt sich שפים grammatisch in keiner Weise unterbringen.

12. אלה bezieht sich auf לזרות und להבר im vorherg. Verse, und die vorgeschlagene Präposition ist komparativisch zu fassen. Was לי betrifft, so kann ל nicht nur beim Passivum das aktive Subjekt angeben, sondern auch bei intransitiven Verben die Person bezeichnen, welche die Handlung oder den Zustand veranlasst; vgl. zu B. 15, 8 עצמו לי אלמנותיו = ich machte, dass seine Witwen zahlreich wurden. Danach ist hier רוח מלא מאלה יבוא לי so viel wie: ein Wind zu mächtig für diese Zwecke — nämlich fürs Worfeln und Reinigen — wird kommen auf meinen Befehl; vgl. Kimchi.

13. Für כעננים drücken vier der alten Versionen כענן aus, und dieses ist auch herzustellen, denn von dem im A. T. an achtzigmal vorkommenden ענן findet sich der Pl. sonst nirgends. ענן ist hier Bild eines zahlreichen Heeres; vgl. Ez. 30, 18 und 38, 9.

14. Für תלין drücken vier der alten Versionen den Plural aus, doch beruht dies lediglich auf Sprachverschiedenheit. Im Hebräischen kann ein auf den Pl. eines Nomen fem. bezügliches Verbum auch im Sing. fem. stehen, vgl. zu B. 51, 29 קמה, was in den anderen Sprachen nicht angeht.

15. Die Botschaft kommt von Dan, das an der nördlichen Grenze des Landes lag, weil die Gefahr vom Norden her drohet; vgl. 8, 16.

16. Sprich הִזְכִּירוּ לגוים הֻנֵּה הִשְׁמִיעוּ. Die Worte bilden sodann die Kunde des im vorherg. Verse erwähnten מגיד und משמיע און, und ihr Sinn ist: man hat Völker hierher entboten, wider Jerusalem aufgerufen! Zu dieser Emendation zwingt der Umstand, dass הִנֵּה mit folgendem Imperativ unhebräisch ist; vgl. K. zu Ps. 134, 1. Auch leuchtet dabei nicht ein, wer hier angeredet wird. Was darauf folgt ist Fortsetzung der Kunde, die erst mit dem letzten Gliede zu Ende kommt. Der Ausdruck נצרים ist nicht ganz sicher, denn das sinnverwandte שמר heisst wohl belagern, aber für נצר lässt sich diese Bedeutung nicht bestimmt nachweisen; vgl. zu Jes. 1, 8. Targum drückt statt dessen בצרים aus, das jedoch nicht

recht passt, weil danach eine weitere Ausführung des Bildes von der Weinlese folgen müsste, was aber nicht der Fall ist. LXX und Syr. haben ebenfalls etwas anderes gelesen, doch ist nicht klar was.

17. Hier spricht, wie bereits oben gesagt, nicht mehr der Bote, sondern JHVH.

18. Hinter עָשׂוֹ, das Inf. absol. ist, ist עָשׂוּ durch Haplographie verloren gegangen. Mehrere Handschriften bieten עָשׂה עָשׂוּ, aber der Wegfall des Verb. fin. erklärt sich leichter, wenn der Inf. עָשׂוֹ geschrieben war. Das den Satz כי מר וגו׳ antizipierende זאת ist Objekt zu עָשְׂתָה, das aus dem vorherg. Verbum zu ergänzen ist, während רעתך in ethischem Sinne gefasst das Subjekt dazu bildet. Wegen dieser Fassung vokalisiert die Massora in V. a עָשׂוֹ, das als Inf. absol. jede Verbalform ersetzen kann. Der Sinn des zweiten Halbverses ist danach wie folgt: dies — dass es dir so bitter ist, dass es dir ans Leben geht — hat dein Frevel getan.

19. Streiche einmal מעי, dessen Wiederholung auf falscher Fassung des Ausdrucks als Ausruf beruht, während er Subjekt des folg. Verbums ist, das man in יָחִילוּ zu ändern hat. Bei dieser Verbindung bildet קירות לבי ein weiteres Subjekt des vorhergeh. Verbums, während das auf לבי bezügliche הֹמֶה nach der Bemerkung zu Gen. 3, 8 korrekt ist. אחרש ist transitiv zu fassen, vgl. Hi. 11, 3, und das zweite לבי ist Objekt dazu. שמעתְּ aber kann nicht richtig sein, denn der נפש kann keine sinnliche Wahrnehmung zugeschrieben werden; vgl. K. zu Ps. 139, 14. Man muss dafür שמעתִּי lesen. Zu נפשי ist לא אחרש und כי שמעתי zu תרועת מלחמה zu supplizieren. Sodann ist der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, der: mein Inneres bebt. Ich erbebe am ganzen Herzen, das mir so tobt. Ich kann mein Herz nicht stillen, denn ich höre Trompetenschall, meine Seele nicht, denn ich vernehme den Lärmruf des Krieges.

20. Für שֻׁדדו אהלי hat man שֻׁדְּדוּ אָהֳלִי zu sprechen. Zu dieser Emendation wird man gezwungen, weil der personifizierte Staat nur ein einziges Zelt haben kann; vgl. Jes. 54, 2 und besonders hier 10, 20. Das Subjekt zu שדדו ist als selbstverständlich nicht genannt. Gemeint sind die Feinde.

23. Für תהו ובהו drücken LXX bloss בהו aus, was mir das Richtige scheint. Für ואל aber ist ואת zu lesen. ראה mit אל konstruiert findet sich nur Jes. 17, 7, wo das Verbum aber eine andere, in diesem Zusammenhang durchaus unpassende Bedeutung hat.

24. Für התקלקלו ist zu lesen התחלחלו = sie sind erschüttert.

26. Streiche nach LXX den Artikel bei המדבר. Für נִתְּצוּ aber ist נִצְּתוּ als Niph. von נצת zu lesen und darüber zu 2, 15 zu vergleichen. Nur dazu passen die Schlussworte.

28. זמתי drücken LXX hinter נחמתי aus, was bedeutend besser ist, da der Rhythmus dadurch gewinnt.

29. מקול פרש וגו׳ = ob des Gerüchts von Reitern nnd Bogenschützen. Ueber diesen Gebrauch von קול vgl. den Gebrauch dieses Nomens in der Sprache der Mischna. Möglich wäre jedoch auch der Sinn: auf den Ruf „Reiter und Bogenschützen!" — vgl. 50, 46 — aber keineswegs kann קול פרש hier so viel sein wie: der Lärm von Reitern. Denn, abgesehen davon, dass es beim Vernehmen des Lärmens der Reiter bereits zu spät ist, zu fliehen, müsste danach die Flucht nicht durch ברח, sondern durch נוס ausgedrückt sein; vgl. Jes. 24, 18 und sieh zu Ri. 9, 21. Für העיר drückt LXX beidemal הארץ aus, doch liegt dieses graphisch zu fern. Es genügt vollkommen wenn man bloss den Artikel streicht. כל עיר heisst dann jede Stadt des Landes. Der Schlussatz mit seinem בהן, wofür im Vorhergehenden jede Beziehung fehlt*), und seinem ungrammatischen איש ist uns schwerlich intakt erhalten. איש ist ungrammatisch, weil man korrekter Weise hebräisch nur sagen kann אין איש ישב, nicht aber אין ישב איש; sieh die folgende Bemerkung.

30. Wegen des auf אַתְּ bezüglichen Partizips masc. und wegen des unkorrekten Satzes am Ende von V. 29 will mir scheinen, dass zwischen diesem und dem vorherg. Verse etwas ausgefallen ist, und dass durch einen ungeschickten Versuch, die Lücke auszufüllen, der Schluss jenes und der Anfang dieses Verses gelitten haben.

31. Es ist durchaus unnötig, כחולה in כְּחָלָה zu ändern, da חולה sehr gut Partizip von חול sein kann; vgl. 2 K. 16, 7 קומים von קום. In צרה steckt ein Substantiv von צרח schreien.

V.

1. Streiche אם יש, das durch Dittographie aus dem vorherg. איש entstanden ist. Was die Sache betrifft, so ist es kaum nötig,

---

*) Denn selbst, wenn man für כל העיר nach LXX כל הארץ liest, wie die meisten der Neuern tun, müsste es darauf bezüglich בה statt בהן heissen.

zu sagen, dass Jeremia hier ungemein übertreibt. Fand sich doch in Jerusalem ein Mann, der Jeremia gegen das erbitterte, ihn zu töten drohende Volk, schützte, ein anderer, der ihn aus der Grube zog, und die Fürsten, die ihm und seinem Schreiber Baruch rieten, sich vor dem ergrimmten König zu verbergen; vgl. 26, 24. 38, 7—13 und 36, 19. Und es wird wohl noch andere rechtschaffene Männer in der grossen Stadt gegeben haben. Aber nicht nur Jeremia, sondern auch die andern Propheten haben als schwärmende Idealisten ihr Volk schwärzer gemalt als es war. Und die spätern Rabbinen haben ein Gleiches getan. ואסלח לה wäre nur in einer Rede JHVHs erklärlich, die aber hier nicht vorliegt. Doch ist nicht nötig, mit Duhm diesen Satz zu streichen; es genügt vollkommen, wenn man ונסלה als Perf. consec. von Niph. liest. Denn der Prophet kann sehr gut durch seine Fürbitte bei JHVH Vergebung bewirken.

2. An לכן ist nichts auszusetzen, denn der Sinn der Rede ist: weil die Männer von Jerusalem Recht und Gerechtigkeit nicht üben, darum scheuen sie sich auch nicht, bei JHVH falsch zu schwören.

3. Der Anfangssatz steht an seiner jetzigen Stelle abgerissen da; darum liest man besser ויהוה und zieht den Satz zum Vorhergehenden. Dann ist der Sinn: jene schwören falsch, während deine Augen, o JHVH, nur auf Redlichkeit gerichtet sind. Waw ist durch Dittographie weggefallen, und dieses verursachte die falsche Versabteilung. Es muss aber zugestanden werden, dass die Wortfolge in diesem Umstandssatz befremdend ist, denn das Gewöhnlichere wäre ועיניך יהוה וגו'.

4. אמרתי ist im Sinne des Plusquampf. zu verstehen und נואלו gegen die Accente zum Vorherg. zu ziehen. Selbstredend muss das Wort danach נֹאָלוּ gesprochen werden. הם נואלו bildet einen vollständigen Satz, der seinerseits Prädikat zu דלים ist. Der Sinn des Ganzen ist danach: ich hatte gedacht, die niedern Klassen, nur die wären töricht.

5. הלך, mit אל der Person konstruiert, heisst hier, sich an sie wenden; vgl. Gen. 41, 55, und יחדו bedeutet in diesem Zusammenhang nicht „allesamt“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird, sondern ist so viel wie gleichfalls. Sachlich ist wohl zu beachten, dass hier bei den Grossen, den Gebildeten, eine gründlichere Kenntnis ihrer Religion vorausgesetzt wird. Die Kenntnis der Religion war also ein wesentlicher Bestandteil der Bildung.

7. Ueber אי לזאת sieh zu Gen. 16, 8. Im zweiten Halbvers schwanken die Handschriften zwischen ואשבע und ואשבע. Ersteres ist das Richtige, nur muss der Ausdruck bildlich gefasst werden. Der Sinn ist: ich machte es ihnen möglich, eine genügende Anzahl Frauen zu nehmen. Nur zu diesem Sinne passt das, was unmittelbar darauf folgt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Gen. 39, 6.

8. Das Kethib מוזנים, Partizip Hoph. von זון und = wohlgenährte, ist vorzuziehen. Mit מַשְׁכִּים aber ist nichts anzufangen. Man hat an ein von אֶשֶׁךְ denominiertes Verbum gedacht, aber weder ist eine solche Ableitung wahrscheinlich, noch würde die Bedeutung eines derart abgeleiteten Verbums hier recht passen. Vielleicht ist das fragliche Wort משְׁכִּים zu sprechen. משך heisst unter anderem locken, vgl. besonders Ct. 1, 4, und das Wiehern des Hengstes kann sehr gut als Lockruf angesehen werden, der die Stute anziehen soll, namentlich das Wiehern eines wohlgenährten Hengstes, dem es sonst an nichts fehlt.

13. Dieser ganze Vers ist heillos entstellt. Der Ausdruck יהיו לרוח ist beispiellos und namentlich bei persönlichem Subjekt kaum denkbar. Ferner, von der Ausdrucksweise in והדבר אין בהם abgesehen, kann es für Leute, die nach V. 12 JHVH verleugneten, keinen Unterschied gemacht haben, ob JHVH in den Propheten sprach oder nicht. Endlich ist der Schlusssatz völlig unverständlich.

14. בפיך muss gestrichen werden, da eine Anrede an den Propheten hier mit dem vorhergehenden דברכם unverträglich ist. Möglich ist aber, dass man letzteres in דִּבְּרָם zu ändern hat. In diesem Falle könnte ersteres beibehalten werden.

15. לא תדע לשונו ist in dem Sinne, in dem die Worte gewöhnlich gefasst werden, unhebräisch. Der Ausdruck kann korrekter Weise nur heissen, von dessen Sprache du nicht weisst. Möglich ist, dass der Text ursprünglich las גוי לא תדע מה ידבר ולא תשמע לשונו; sieh LXX.

16. אשפתו kann nicht richtig überliefert sein, denn der Köcher an sich ist ein harmloses Ding; die Pfeile nur sind furchtbar. Man hat dafür שְׂפָתוֹ zu lesen. Der Sinn des Satzes ist dann für uns der: die unverständliche Rede des barbarischen Volkes ist zwar an sich so viel wie Schweigen, aber ihr drohender Ton, die donnernde Stimme, womit sie gesprochen wird, hat dieselbe Wirkung wie der Anblick eines still gähnenden Grabes, das den Tod eines

Menschen bedeutet. שפה bezeichnet hier also nicht den Inhalt der Rede, sondern die Art und Weise ihrer Aeusserung.

19. Auch hier verträgt sich ואמרת אליהם mit והיה כי תאמרו nicht. Ersteres ist daher zu tilgen und für והיה כי bloss וכי zu lesen. Sonach kommt die Antwort auf die im ersten Halbvers antizipierte Frage unvermittelt durch ein Verbum des Sprechens. Aehnlich Lev. 25, 20. 21.

22. Auf חול liegt ein starker Nachdruck, denn das Wunderbare liegt eben darin, dass der leicht bewegliche Sand eine feste Grenze ist für das stürmische Meer. Für יעברנהו ist entschieden יעבר zu lesen und חק als Subjekt dazu zu fassen. Der Sinn ist dann: ein ewiges Gesetz, das niemals ausser Kraft tritt; vgl. K. zu Ps. 148, 6. An ויתגעשו und יוכלו ist trotz mancher der alten Versionen, die in beiden Fällen den Sing. ausdrücken, nichts zu ändern. Das Subjekt zu diesen Verben ist aus dem folg. גליו zu entnehmen. Aehnliches kommt selbst in der gemeinen Prosa bisweilen vor; vgl. z. B. Lev. 1, 1.

23. Am Schlusse ist וילכו, das keinen Sinn gibt, in וַיּוּכָלוּ zu ändern und dieses als Gegensatz zu לא יוכלו im vorherg. Verse zu fassen. Die Wogen des Meeres vermögen nicht, JHVHs ewiges Gesetz zu übertreten, aber dieses Volk brachte es fertig.

24. שבעות, das sonst in Verbindung mit קציר nirgends vorkommt und hier neben חקות auch vollends überflüssig ist, scheint mir durch Dittographie aus dem vorherg. שבעתו entstanden zu sein.

25. Es ist falsch, den Artikel von הטוב zu streichen, wie man neuerdings tut. Denn dieser Ausdruck ist hier kraft des Artikels so viel wie טוּב יהוה, welches nach 31, 11 den Segen einer reichen Ernte und eines erfreulichen Viehstandes bezeichnet. Danach weist אלה auf יורה ומלקוש בעתו zurück, während הטוב dem Gedanken von V. 24b entspricht. Wenn JHVH zur rechten Zeit den Regen nicht gibt, bleibt die Ernte aus, und infolgedessen verkümmert das Vieh.

26. Hier setzt die Massora fälschlich das Athnach bei רשעים, denn sein richtiger Platz ist bei יקושים. רשעים mit Athnach kann nur absolut verstanden und danach der erste Halbvers als Behauptung gefasst werden, dass sich in Israel überhaupt Frevler finden, während aber eine solche Behauptung bei einem Propheten, nach dessen Ansicht es in ganz Jerusalem keinen einzigen rechtschaffenen Mann gab — vgl. V. 1 — absurd wäre. Hier kann daher nur von einer besonderen Sorte von Frevlern die Rede sein, und deren

nähere Beschreibung muss im unmittelbar darauf Folgenden stecken. Deshalb kann sich der erste Halbvers nicht bei רשעים abteilen. Aber mit der Umsetzung des Athnach allein ist hier der Sache noch nicht geholfen, weil ישור כשך יקושים, womit die nähere Beschreibung der besonderen Art Frevler beginnen muss, undeutbar ist. Denn שור bedeutet nicht lauern, wie gewöhnlich angenommen wird, noch heisst שכך, wovon hier שך angeblich Inf. constr. ist, sich ducken. Für ישור כשך ist יְעַשְּׁרוּ עֹשֶׁר zu lesen und das Nomen als im st. constr. stehend und acc. cogn. zu fassen. Die Worte יעשרו עשר יקושים bilden einen Relativsatz, der, wie bereits oben angedeutet, sich auf רשעים bezieht. Demgemäss ist der Sinn des ersten Halbverses, wenn man das Athnach bei יקושים setzt, wie folgt: denn es gibt in meinem Volke Leute, die Gut erwerben in derselben Weise wie die Vogelsteller. Das tertium comparationis ist das Erwerben durch Verderben anderer; vgl. V.b und V. 27.

27. Ueber den vermutlich ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

28. גם עברו דברי רע ist so viel wie: sie übersteigen darin — nämlich an Fettigkeit und Feistheit — sogar die garstigen Dinger, das heisst, die Schweine. Ueber דבר als Bezeichnung eines lebenden Wesens vgl. Ex. 9, 4. Statt דברים רעים ist die Verbindung דברי רע gewählt, weil ersteres leicht missverstanden werden könnte. Ueber דברי רע als Euphemismus für Schweine vgl. דבר אחר als Bezeichnung für das Schwein Sabbath 129b. Kidduschin 39b und über עברו sieh K. zu Ps. 73, 7. Das erste דין ist verstärkender Inf. absol., und ויצליחו, das hier keinen befriedigenden Sinn gibt, gehört an den Schluss des vorherg. Verses, wo es aber וַיַּצְלִיחוּ gesprochen werden muss.

31. ב in בשקר fassen die Erklärer fälschlich in instrumentalem Sinne, als wäre „durch Lüge prophezeien“ so viel wie: bei den Prophezeiungen sich der Lüge als Mittel bedienen. Denn שקר ist hier, wie 16, 19 Bezeichnung für falsche Götter, und die diesem Nomen vorgeschlagene Präposition gehört zur Konstruktion des Verbums; vgl. 2, 8 und 23, 13 נבא בבעל. Welche Bedeutung ב in diesen Verbindungen eigentlich hat, lässt sich nicht bestimmt angeben; aber daraus, dass, wo JHVH dabei in Betracht kommt, sein Name an Stelle seiner Person tritt — vgl. 11, 21. 14, 14. 23, 25. 26, 9. 27, 15 — scheint hervorzugehen, dass dieser Ausdrucksweise eine sehr grobe Vorstellung zu Grunde liegt; sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 18, 21. Der Ausdruck ירדו על ידיהם ist für mich

undeutbar. Drei der alten Versionen drücken statt dessen aus תקעו ידיהם = applaudieren, doch müsste es כפיהם oder bloss כף für ידיהם heissen.

VI.

2. דמיתי kann nicht heissen ich vertilge, obgleich der Begriff „vertilgen“ bei Niph. sich zeigt. Denn, wie schon früher einmal bemerkt, entsteht der Begriff „vertilgt werden“ hier wie bei Niph. von דמם und צמת aus dem Begriffe „zum Schweigen gebracht werden“, weshalb Kal des fraglichen Verbums ebensowenig wie Kal von diesen beiden letzteren vertilgen bedeuten kann. Höchstens könnte, wie bei צמת, Hiph. diese Bedeutung haben. Hos. 4, 5 beweist nichts, denn an jener Stelle liegt, wie dort gezeigt werden wird, Textverderbnis vor. Für דמיתי ist הָרַבָּתִי als weiteres Attribut von בת ציון zu lesen und Thr. 1, 1 zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch den Wegfall des Artikels wegen des Vorhergehenden. Der Ausdruck ist aber, wie jedes der beiden vorherg. Epitheta, für sich zu fassen und nicht mit בת ציון als attributives Adjektiv zu verbinden, denn als solches müsste es auf בת ציון folgen, nicht ihm vorangehen. Das Ganze bildet also keinen vollständigen Satz, sondern nur eine vierfache Benennung Zions, das das Hauptsubjekt zu V. 3 ist; sieh die folgende Bemerkung.

3. Nach dem oben Gesagten ist der Sinn dieses und des vorherg. Verses für uns der: die Holde, die Verzärtelte, die Mächtige, die Tochter Zion — es kommen über sie Hirten mit ihren Herden usw. Im Schlusssatz ist die Richtigkeit des Textes nicht sicher. Mir scheint, dass man עֶדְרוֹ für ידו zu lesen hat. Der Satz würde danach heissen: sie liessen sie ein jeder von seiner Herde abweiden. Targum bringt עֱזוּ איש את רעהו zum Ausdruck, was aber minder passt und noch dazu graphisch zu fern liegt.

4. קדשו ist nicht von irgendwelchen religiösen Riten zu verstehen, womit man einen Krieg eröffnete, denn die Wendung קדש מלחמה heisst nichts mehr als: bellum parare.

6. עצה mit Mappik, wie die Orientalen lesen, ist das einzig Richtige. Ein Substantiv עצה als fem. von עץ gibt es nicht, und wenn es ein solches auch gäbe, könnte es nur ein einzelnes Scheit Holz bezeichnen, was aber hier nicht passt. Dagegen ist עץ hier in der Bedeutung „Baum“ nach der Schlussbemerkung zu Ex. 9, 31 kollektivisch gebraucht. Das Suff. geht auf Jerusalem. Zur grössern Schmach soll Jerusalem selbst das Material zu den Be-

lagerungswerken der Feinde liefern; sieh zu 1 Sam. 17, 51. 26, 8 und Esra 6, 11. Der zweite Halbvers, in dem כלה eine allerdings ungeschickte Art Parenthese ist, kann nur heissen: das ist die Stadt, in der allenthalben erpresstes Gut lagert, eigentlich deponiert ist. Von der Bestrafung kann הפקד nicht verstanden werden, und Giesebrecht, der הַפֶּרֶק dafür liest, nimmt die Angabe der Lexika, dass פֶּרֶק die in Sicherheit gebrachte Beute bezeichnet, für bare Münze, während der Ausdruck niemals diese Bedeutung hat; sieh zu Nah. 3, 1.

7. בַּיִר ist im Hebräischen ein Unwort. Das Keri will בֵּיר gesprochen werden. So sprach der spätere Abschreiber das Wort. Aus בְּאֵר wird im Volksmunde zunächst בְּיֵר, vgl. mischn. שְׁיָר = שְׁאָר, und dann בֵּיר. Der Ausdruck חמס ושד = „Gewalt und Raub!“ ist ein Ruf um Hilfe gegen Räuber; vgl. zu 20, 8.

8. הוסרי ist für uns = bessere dich. Für תֵּקַע sprich תִּקַּע von נקע und vgl. Ez. 23, 18. 22. 28 נקעה. Ein Verbum יקע, das die hier erforderliche Bedeutung hätte, gibt es nicht.

9. Statt ידך lies יָד, da Kaph aus dem Folgenden verdoppelt ist, und fasse השב als Inf. absol. Der zweite Halbvers bildet danach einen Umstandssatz.

10. וישמעו ist trotz LXX und Vulg., die den Sing. ausdrücken, richtig, da מי auch mit Bezug auf eine Mehrheit gebraucht werden kann. Für דבר יהוה היה להם bloss דְּבָרִי zu lesen, wie man neuerdings tun will, ist durchaus kein Grund vorhanden.

11. ואת an der Spitze des Verses ist in וַאֲנִי zu ändern, נלאיתי הכיל zu streichen und לשפך für שפך zu lesen. מלא mit Acc. ist, wo das Gefäss Subjekt ist, unhebräisch; sieh zu Gen. 1, 22. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass נלאיתי aus מלאתי dittographiert wurde. Der Sinn ist: ich aber bin voll von JHVHs Grimm, den ich ausschütten soll usw.

14. Vor עמי ist nach 8, 11 בת einzuschalten, das syr. Targ. und Vulg. auch hier zum Ausdruck bringen.

15. הובישו kann nicht heissen sie werden sich schämen müssen, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, denn von der Zeitsphäre abgesehen, gibt es hier danach einen Widerspruch zwischen den beiden Halbversen. Was aber noch schwerer ins Gewicht fällt, ist, dass Hiph. von בוש in der hier vorliegenden Form niemals heisst sich schämen, sondern höchstens schlechter ausfallen oder sich schlechter betragen als erwartet wurde. Aus diesen Gründen ist für הובישו ohne den geringsten Zweifel zu lesen הֵבוֹשׁוּ = schämen

sie sich etwa? הכלים ist für הַכָּלֵם verschrieben; vgl. 8. 12. Das widersinnige יפלו בנפלים ist in יוּטְלוּ בְּנִפְלָם zu ändern und darüber Ps. 37, 24 zu vergleichen. Danach ist der Sinn des Satzes: deshalb sollen sie, wenn sie fallen, vollends hingestreckt werden. Endlich ist auch פקדתים in פְּקֻדָּתָם zu emendieren; vgl. 8, 12.

16. Für דרך ist הדרך zu lesen, da der Artikel wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist. Dann ist טוב rein Adjektiv, auf דרך bezüglich. Dass es nicht, dem darauf folgenden בה entsprechend, הטובה heisst, verschlägt nicht viel; sieh zu Gen. 32, 9.

18. Für הגוים ist הַשָּׁמַיִם zu lesen und zu V. 19 zu vergleichen. Aber auch ודעי עדה ist in וּדְעוּ דֵעָה zu ändern. Das Substantiv דעה vertritt die Stelle des Inf. absol. ב in בם ist in feindlichen Sinne gebraucht; vgl. zu Ex. 8, 13. Der Sinn ist danach: und merkt wohl, was sie befallen wird.

19. Nur wenn der Text im vorherg. Verse ursprünglich, wie oben emendiert, השמים für הגוים las, ist hier der Anfangssatz im Zusammenhang erklärlich. Denn was zu 2, 12 über den Himmel gesagt ist, gilt auch von der Erde. Auch die Erde wird im A. T. nur dann angeredet, wenn eine Anrede an den Himmel vorangeht, sonst nicht.

20. Streiche den Artikel in הטוב, der aus dem Vorherg. dittographiert ist, und vgl. Eccl. 7, 1 שמן טוב.

21. Für מכשלים lies nach LXX und Itala מכשל, da von diesem häufigen Nomen der Plural nicht im Gebrauch war; vgl. zu Ez. 21, 20. An dieser Stelle entstand der Pl. durch falsche Beziehung von בם. Dieser Ausdruck schien מכשל im Pl. vorauszusetzen, während er sich in Wirklichkeit auf העם הזה bezieht und so viel ist wie: unter ihnen. Dass העם הזה dem Sinne nach als Mehrheit gefasst und mit dem Suff. Pl. darauf Bezug genommen wird, kann nicht befremden. Für שכן ist שכנו zu lesen und das Suff. an diesem sowohl als auch am folg. Nomen als unbestimmt zu fassen. Der Ausdruck ist danach = eines Nachbar und Freund. Die Verbindung scheint ein Idiotismus und so viel zu sein wie: mit Stock und Stiel, Kind und Kegel; vgl. zu 49, 10. Am Schlusse verdient das Kethib יֹאבֵדוּ den Vorzug.

23. Subjekt zu יהמה ist nicht קולם — denn dieses Substantiv kommt nirgends vor in Verbindung mit המה — sondern ים, und der Sinn des Satzes ist: ihr Lärm ist wie der des Meeres, wenn es tost; vgl. Targum.

26. יחיד bezeichnet nicht einen einzigen Sohn, sondern einen Liebling; vgl. zu Gen. 22, 2. Woher sollte dem Nomen der Begriff „Sohn“ oder „Kind“ auch kommen?

27. Streiche מבצר als Glosse zu בחון, dessen Bedeutung verkannt wurde. Der Glossator hielt letzteres für gleichbedeutend mit בֹּחֵן, während es Prüfer heisst.

28. Streiche die Worte סרי סררים הלכי רכיל und lies מָשְׁחָתִים für משחיתים. Andere lassen alles dies ungeändert und streichen נחשת וברזל, allein das Bild vom Prüfer des Metalls ist im folgenden Verse noch festgehalten, weshalb, wenn hier etwas nicht ursprünglich ist, es nicht die Nennung der Metalle sein kann, sondern das, was zu diesem Bilde nicht passt. Die zu streichenden Worte sind eine Glosse zu נחשת וברזל.

29. נחר ist Niph. von חרר und מאש mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Für עפרת vermute ich מְעַפֶּרֶת oder מְעַפֵּר, da Mem sehr leicht durch Haplographie wegfallen konnte. Dieses letztere kann sehr gut etwas bezeichnen, womit der Staub (עָפָר) von dem schmelzenden Metall entfernt wird; vgl. Piel von דשן. Es ist auch ganz natürlich, dass neben dem Blasebalg ein anderes bei der Operation in Anwendung kommendes Gerät genannt werden mag; dagegen leuchtet nicht ein, was das Blei hier soll. Für ורעים ist entschieden וסיגים zu lesen. Der Umstand, dass das Bild vom Metall nicht nur in V. a, sondern auch im folg. Verse noch festgehalten wird, fordert hier diese Emendation.

30. כסף נמאס, Gegensatz Pr. 10, 20 כסף נבחר, ist so viel wie gemeines, eigentlich nicht zu wählendes, das heisst, nicht wünschenswertes Silber; sieh zu 1 Sam. 16, 7.

VII.

2. בשער בית יהוה scheint mir zu unbestimmt, und ich vermute daher, dass man für בשער nach 26, 2 בַּחֲצַר zu lesen hat. Danach müsste aber auch der Ausdruck בשערים האלה, der dort fehlt, und der hier infolge der vorherg. Korruption gekommen wäre, gestrichen werden.

3. Im zweiten Halbvers kann zwar ואשכנה an sich nach dem zu Gen. 38, 17 erörterten Sprachgesetz von der Nichtentfernung aus dem Lande verstanden werden, aber dazu passt במקום הזה nicht, denn dieser Ausdruck kann schwerlich das ganze Land bezeichnen. Auch handelt es sich in dieser Rede nicht um Bleiben oder Nichtbleiben im Lande, sondern nur um die Bekämpfung des Volksglaubens, der dem

Tempel unbedingte Wirksamkeit für die Sicherung des nationalen Wohls zuschrieb. Denn JHVH droht hier hauptsächlich nicht mit dem Exile, sondern mit dem Verfall des Tempels; vgl. V. 12 und sieh zu V. 15. Aus diesem Grunde spricht man ungleich besser וְאֶשְׁכְּנָה אִתְּכֶם für ואשכנה אֶתכם und fasst המקום הזה als Bezeichnung für den Tempel; vgl. 1 K. 8, 29. 30, wie auch die im Deuteronomium so häufige Formel המקום אשר יבחר בו יהוה als Bezeichnung für den Tempel. Danach erbietet sich JHVH hier, bei gutem Betragen seines Volkes unter ihnen im Tempel seinen Wohnsitz zu behalten; sieh zu V. 7.

4. Für המה hat man מה zu lesen, da das anlautende He aus dem Vorherg. verdoppelt ist. היכל יהוה מה bildet einen vollständigen Satz, der nicht mehr von לאמר abhängt, sondern JHVHs Rede wieder aufnimmt. Gegen das Zauberwort היכל יהוה, das die Israeliten im Munde führten, wendet JHVH ein, indem er sagt: was ist der Tempel? das heisst, was ist seine Bedeutung als Faktor bei der Sicherung des nationalen Wohls? Gemeint ist, dass der Tempel seine Bedeutung nur als Wohnstätte JHVHs hat, dass JHVH ihn aber nur dann als Wohnstätte behalten kann, wenn sein Volk ihm gehorsam ist und Recht und Gerechtigkeit übt. Ueber מה vgl. Num. 16, 11.

7. Sieh zu V. 3. Aus dem dort erörterten Grunde hat man auch hier וְשָׁכַנְתִּי אִתְּכֶם in ושכנתי אֶתכם zu emendieren. למן עולם ist Zeitangabe zu dem ummittelbar Vorhergehenden, während ועד עולם auf ושכנתי אתכם sich bezieht.

10. Für נצלנו למען עשות bringt Syr. הִצַּלְנוּ וַעֲשִׂיתֶם zum Ausdruck, doch ist die Recepta nicht nur kraftvoller, sondern sie passt auch besser zu der im Volksglauben dem Tempel beigelegten unbedingten Wirksamkeit für die nationale Sicherheit, um die es sich hier handelt.

11. Der zweite Halbvers heisst: wahrlich, ich habe darüber meine Ansicht. Ueber גם sieh zu Num. 22, 33 und über ראיתי vgl. Ri. 9, 36.

13. Der adverbiale Gebrauch von הַשְׁכֵּם im Sinne von „immer wieder“ „wiederholentlich“ — vgl. zu 21, 12 — in diesem Buche so häufig, ist bei den andern Propheten nicht anzutreffen, und auch sonst im A. T. findet sich der Ausdruck so nur noch 2 Chr. 36, 15. Für אתכם, das in Verbindung mit קרא in der hier erforderlichen Bedeutung unhebräisch ist, hat man אֲלֵיכֶם zu lesen und darüber V. 27 zu vergleichen.

15. Was hier gesagt wird, spricht nicht gegen unsere Bemerkung zu V. 3, da der Vergleich mit dem Schicksal Ephraims auch nur ein teilweiser sein kann, sodass er sich auf die Verbannung nicht erstreckt. Denn in והשלכתי אתכם מעל פני mag sehr gut bloss eine Drohung liegen, Israel zu verwerfen und sich um es nicht zu kümmern, worunter gemeint wäre, dass JHVH dem Tempel seine Gegenwart entziehen werde.

18. Für לִמְלֶכֶת ist mit Kuenen nach mehrern der alten Versionen לְמַלְכַּת zu sprechen und zu Zeph. 1, 5 zu vergleichen.

20. אל המקום הזה ist = wegen dieser Stätte. Gemeint ist der Tempel, der durch die Opferung an die fremden Götter entweiht wurde; sieh zu V. 3 und vgl. V. 30. Nur so erklärt sich der Wechsel der Präposition im unmittelbar darauf Folgenden.

22. דברי fehlt in LXX, Itala und Syr. Die Alten konnten sich diesen Ausdruck hier nicht erklären, weil die stehende Verbindung sonst על דְּבַר lautet, nicht על דברי. Aber letzteres ist hier nicht unkorrekt, weil על דברי עולה וזבח so viel ist wie על דְּבַר עולה ועל דְּבַר זבח; vgl. zu 1 Sam. 17, 52.

24. Für במֹעֲצוֹת lesen manche Erklärer במֹעֲצוֹת als regens von לבם und streichen בשררות. Aber, während שררות in Jeremia noch siebenmal vorkommt, findet sich מעצות bei ihm sonst nirgends und nach LXX und Itala auch hier nicht. Darum wird wohl umgekehrt במעצות zu streichen und בשררות beizubehalten sein. Will man den Ausdruck nicht streichen, so muss man ihn im Sinne von „absichtlich" fassen.

25. Ueber ל zur Einführung der Zeitangabe sieh zu Deut. 4, 32. Im zweiten Halbvers ist יום durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen. Der Gebrauch dieses Nomens wäre hier nur dann korrekt, wenn השכם in seinem gewöhnlichen Sinne gefasst werden könnte, was jedoch nicht der Fall ist; sieh zu V. 13.

28. ואמרת אליהם, das in LXX nicht zum Ausdruck kommt, ist nicht ursprünglich, denn was unmittelbar darauf folgt, hat nicht die Form einer an das Volk gerichteten Rede.

29. גזז ist hier poetisch = vom Haupt entfernen, und נזר bedeutet nicht Haar, sondern Diadem. In der Bedeutung Kopfhaar kann dieses Nomen nur mit Bezug auf den Nasiräer gebraucht werden. Auch wäre והשליכי nach der traditionellen Fassung vollends überflüssig, da das, was mit dem Haare nach dem Abscheren geschehen soll, nicht in Betracht kommen könnte. Dagegen wenn es

sich hier um ein vom Haupte zu entfernendes Diadem handelt, dann ist והשליכי nach der Bemerkung zu Gen. 21, 15, so viel wie: und denke nicht mehr daran, es wieder zu tragen.

31. Aus אשר לא צויתי folgt, dass man die Kinder nicht den fremden Göttern, sondern nach alter Sitte JHVH selbst opferte, der aber dank dem verfeinernden Einfluss der unermüdlichen erleuchteten Propheten jetzt ein ganz anderer Gott ist und darum solche Opfer niemals befohlen zu haben behauptet.

32. Für התפת וגיא ist wahrscheinlich לַתפת גיא zu lesen. Nach der Recepta ist es unbegreiflich, dass nicht auch der Thopheth einen andern Namen erhält.

VIII.

1. Wer die Gebeine ausgraben, und welchen Zweck er dabei verfolgen wird, leuchtet nicht ein.

3. Manche Erklärer streichen das zweite הנשארים, mir scheint jedoch, dass dieses beizubehalten, aber der folgende Relativsatz zu tilgen ist. Bei letzterem Verfahren bezeichnet המקמות הנשארים die verschont gebliebenen, nicht zerstörten Ortschaften Palästinas.

4. Auch hier ist der Satz ואמרת אליהם, der in LXX fehlt, zu streichen. Ob man היפלו ולא יקומו so belässt oder die Verba nach LXX, Itala und Vulg. in den Sing. ändert, bleibt sich im Grunde gleich. Jedenfalls aber ist das Subjekt in diesem sowohl als im darauf folgenden Satze unbestimmt. Den Schlussatz pflegt man seit Ewald zu übersetzen: oder wendet man sich ab, ohne sich wieder zuzuwenden? Diese Wiedergabe ist aber sprachlich und sachlich falsch, weil, abgesehen davon, dass שוב ohne entsprechende Präposition weder sich abwenden noch sich zuwenden bedeutet, Jeremia ישוב nur beidemal in demselben Sinne gebraucht haben kann, und weil der Satz danach eine Unwahrheit enthält, da es ohne Zweifel Fälle gibt, wo man sich von einer Person oder Sache abwendet, ohne sich ihr wieder zuzuwenden. Tatsächlich ist ישוב beidemal adverbialisch gebraucht, und man hat dazu aus dem unmittelbar Vorhergehenden je ein Verbum zu supplizieren. Der Sinn der Rede ist danach wie folgt: fällt man etwa, ohne sich erheben zu wollen, und hat man jenes wieder getan, versucht man dies nicht wieder? Sonach spricht JHVH sein Erstaunen darüber aus, dass sein Volk gefallen ist und keine Miene macht, sich vom Falle zu erheben.

Es muss aber zugestanden werden, dass das gemeine Volk, das der Prophet in den Strassen Jerusalems anredete, in diesen seinen Worten, wie sie uns vorligen, unmöglich obigen Gedanken heraushören konnte. So konnte sich Jeremia in einer öffentlichen Rede vor einem Publikum, das meistenteils aus Ungebildeten bestand, nicht ausdrücken und hoffen, von jedem seiner Zuhörer verstanden zu werden*). Darum muss man annehmen, dass die prophetischen Reden zuerst für den mündlichen Vortrag möglichst prosaisch abgefasst waren und erst später für den literarischen Zweck umgeschrieben und in die Form gebracht wurden, in der sie uns vorliegen.

5. שובבה, auf העם הזה bezogen, ist grammatisch falsch. Es ist freilich sehr leicht, statt dessen שובב zu lesen, zumal da Dittographie von He angenommen werden kann, aber dann lässt sich mit ירושלים nichts anfangen. Die Neuern streichen dieses letztere nach LXX, ohne jedoch begreiflich machen zu können, wie der Ausdruck in den Text kam. Am besten behält man שובבה bei und transferiert העם הזה an die Spitze des zweiten Halbverses. Für משבה נצחת ist wohl מִשֻׁבַת נֵצַח zu lesen. Ungewöhnlich wäre freilich auch das, aber doch eher denkbar als die Recepta.

6. לא כן heisst nicht „das nicht Rechte", wie gemeinhin angenommen wird, sondern כן hat hier seine gewöhnlich adverbiale Bedeutung, weist aber nach rückwärts hin. Unmittelbar vorher ist davon die Rede, dass die Israeliten sich nicht bekehren wollen; und hier wird zur Begründung dieser Behauptung hinzugefügt: denn ich habe hingehorcht und vernommen, sie sprechen nicht danach, das heisst, sie sprechen nicht, wie wenn sie an Bekehrung dächten. Was unmittelbar darauf folgt, fordert hier diese Fassung. Im zweiten Halbvers ist שֹׁבָב für שב zu lesen; das auslautende Beth ist wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen. Der Sinn des Satzes ist danach: sie sind völlig zügellos in ihrem Laufe.

7. Ueber ועגור sieh die Bemerkung zu Jes. 38, 14.

8. אתנו ist vom intellektuellen Besitz zu verstehen und = wir haben inne; vgl. z. B. Jes. 59, 12. Der zweite Halbvers ist heillos verderbt.

---

*) Was hier das Verständnis besonders erschwert, ist die doppelte und verschiedene Ergänzung. Denn unter Ergänzung eines Verbums wird z. B. יסף sogar in der gemeinen Prosa adverbialisch gebraucht; vgl. Num. 11, 25. Deut. 5, 19 und die häufige Schwurformel כה יעשה אלהים וכה יוסיף.

9. Hier besagt der erste Halbvers nichts mehr, als dass die sich weise dünken, im Argumente den Kürzern gezogen haben und von dem Gegner, der da ist JHVH oder sein Prophet Jeremia, schmählich in die Enge getrieben worden sind. Am Schlusse ist וחכמת in וחכמתם zu ändern. Der Sinn ist dann: und was nützt ihnen ihre Weisheit, da eine Weisheit die sich mit der Verachtung von JHVHs Wort verträgt, keine Weisheit ist. חכמת מה ist unhebräisch.

12. Ueber הבשו, und יפלו בנפלים sieh zu 6, 15. Was ersteres betrifft, so spricht dessen defektive Schreibart hier für die dort gegebene Fassung. והכלם in גם הכלם zu ändern, wie manche Erklärer tun, ist gar kein Grund vorhanden. גם . . . ו ist ebenso correct wie גם . . . גם. Dass 6, 15 גם wiederholt ist, ist kein Beweis, dass es auch hier wiederholt werden muss, denn bei der Entlehnung eines Gedankens aus einer seiner frühern Reden braucht ihn der Prophet nicht ganz wörtlich wiederholt zu haben.

13. Gegen die Richtigkeit von אסף אסיפם spricht vieles. Die Neuern sehen sich auch gezwungen hier zu emendieren; aber ihr אָסֹף אֲסִיפָם ist nur richtig soweit das Nomen in Betracht kommt, nicht aber was das Verbum anlangt. Denn von סוף war Hiph. nicht im Gebrauch; vgl. zu Zeph. 1, 2. Auch wäre der Jussiv in diesem Zusammenhang unkorrekt. Manche lesen אֶאֱסֹף, was aber nicht viel besser ist. Denn in der hier erforderlichen Bedeutung „einziehen“, zurückziehen“ und „entziehen“ hat אסף stets zum Objekt ein Nomen mit Suff., das auf das Subjekt sich bezieht; vgl. 10, 17. 16, 5. 1 Sam. 14, 19. Joel 2, 10. 4, 15. Ps. 85, 4 und sieh K. zu Ps. 104, 29. Bei so vielen Beispielen waltet schwerlich ein Zufall ob. Man lese אֶפֶס אֲסִיפָם = es ist nichts mit ihrer Ernte. Für das unverständliche ואתן להם יעברום ist vielleicht zu lesen וּמַהְתַּלֵּיהֶם יֹאמֵרוּ. Sonach hätten wir hier eine passende Einleitung der darauf folgenden Rede.

14. Siehe die vorherg. Bemerkung. Wegen der Selbstironie dieser Rede wird sie den Witzlingen in den Mund gelegt.

15. ואין טוב ist unmöglich richtig überliefert, denn nur das Eintreffen des Gehofften, nicht aber das Eintreffen von etwas anderem, wenn dasselbe jenem noch so verwandt ist, muss hier verneint werden. Sprich וָאַיִן, dann ändere טוב in הַבֵּט und fasse dieses, dem קוה entsprechend, als Inf. absol. Dieser Inf. ist selbtredend mit dem Folgenden zu verbinden. Sonach ist der Sinn des

Ganzen: auf Frieden hoffen, der nicht kommt, ausschauen nach der Stunde der Erleichterung und statt deren Bestürzung!

17. Streiche am Schlusse נאם יהוה, welcher Ausdruck in LXX fehlt, und sieh die folgende Bemerkung.

18. Für מבליגיתי lies מִבְּלִי גְהוֹת = ohne Heilung und ziehe dieses zum vorherg. Verse, sodass es dem אשר אין להם לחש entspricht. Ueber מבלי mit folgendem Inf. vgl. Deut. 9, 28. Andere lesen מבלי גֵהָה, doch heisst das Substantiv גהה nicht Heilung; sieh zu Pr. 17, 22. Für עָלַי spreche man עֲלֵי. עֲלֵי יגון ist = mich erfasst Jammer.

19. Für das hier unmögliche מארץ מרחקים ist zu lesen מְדַחֲקִים = gegen Bedränger; vgl. Ri. 2, 18. Nachdem aus letzterem מרחקים wurde, musste מארץ notwendig eingeschaltet werden. מארץ מרחקים aber ist unmöglich, weil die Frage היהוה אין בציון beweist, dass die Klage aus Zion und nicht aus fernem Lande kommt. An מלכה ist trotz LXX, die statt dessen מלך zum Ausdruck bringt, nichts zu ändern. Nur ersteres, das namentlich wegen des Suff. Bezeichnung für JHVH sein kann, entspricht dem יהוה in der Parallele. Ueber He interrog. bei dem Gottesnamen sieh zu 2. Sam. 13, 20. Dieses Beispiel ist mir dort entgangen.

20. Streiche השברתי und sprich קָדַרְתִּי mit Athnach. Hoph. von שבר findet sich sonst nirgends, und dessen Hiph. hat mit „brechen" nichts zu tun.

22. כי tut hier ungefähr denselben Dienst wie das griechische καὶ γάρ, und der Sinn ist: es scheint so, denn.

23. Hier bietet LXX im zweiten Halbvers ein kleines Plus, das Rothstein in Kittels Biblia Hebraica durch עַמִּי הַזֶּה wiedergibt, während nur עמי זה ohne Artikel das Korrekte wäre; vgl. zu Gen. 24, 8.

IX.

1. Obgleich das Verbalsuff. in der Poesie wohl auch das indirekte Objekt bezeichnen kann, halte ich es doch für wahrscheinlicher, dass der Text hier ursprünglich יתן לי für יתנני las. Für מלון ארחים drücken LXX aus מְלוֹן אחרון, und auch das wird pietätvoll registriert! בגדים heisst Verbrecher, eigentlich Missachter des Gesetzes. Man beachte den Gebrauch von בגד speziell mit Bezug auf die Untreue gegen das Gesetz.

2. Für וַיַּדְרְכוּ, das für Hiph. gemeint ist, aber das nicht sein kann, ist וַיִּדְרְכוּ zu sprechen. An קשתם dagegen ist nichts zu ändern.

Das Substantiv bildet das Prädikatsnomen und bezieht sich auf das Objekt. Der Sinn ist: sie spannen ihre Zunge als ihren Bogen. Für שקר ist לְשקר zu lesen und dieses gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Der Sinn des Satzes ist: zum Truge, nicht zur Redlichkeit sind sie mächtig im Lande. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 5, 22 die Konstruktion von גבור. Der Satz כי מרעה אל רעה יצאו lässt nur physische Fassung zu; vgl. 11, 11. Danach muss aber Waw in ואתי adversativen Sinn haben. Das Ganze ist demgemäss = sie sind einem Unglück entgangen, nur um in ein anderes zu kommen, und doch kennen sie mich nicht, das heisst, sie werden durch ihre Leiden nicht gebessert. Selbstredend sind nationale Leiden gemeint, mit denen sich die Macht Einzelner im Lande verträgt.

3. Streiche das erste כל, das aus V. b eingedrungen ist. אח bezeichnet beidemal nicht den leiblichen Bruder, sondern ist Synonym von רֵעַ.

4. לִמְּדוּ heisst sie haben sich gewöhnt. העוה נלאו ist verderbt, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln; sieh die foldende Bemerkung.

5. Auch hier ist der erste Halbvers hoffnungslos korrumpiert. LXX bringen unter Herbeiziehung der letzten zwei Worte von V. 4 zum Ausdruck הֶעֱווּ נִלְאוּ שׁוּב הוך בתוך, allein נלאו שב würde seitens des Subjekts angestrengte Versuche zur Bekehrung voraussetzen, und eine solche Voraussetzung ist hier nicht denkbar. Am Schlusse wird נאם יהוה, welcher Satz in LXX fehlt, wohl besser gestrichen.

6. Dieser Vers, der den Zusammenhang durchbricht, scheint von anderswo hierher verschlagen. Für das unverständliche אעשה מפני בת עמי ist wohl zu lesen אַשְׁלִיךְ מִפָּנַי אֶת עמי. In dieser Gestalt motiviert der Satz in logischer Weise das unmittelbar Vorhergehende. Weil JHVH sein Volk insgesamt nicht verwerfen kann, darum will er mit ihm eine Sichtung vornehmen, die Guten retten und die Bösen vernichten.

7. שָׁחוּט ist das Richtige. Der Ausdruck heisst jedoch nicht geschlachtet, was hier nicht passen würde, sondern blutig, blutbefleckt, vgl. arab. شحط II und V. Danach spricht man aber das Wort besser mit שׂ. מרמה דבר hinkt zwar etwas nach, ist aber immer noch besser als מרמה דברֵי פיהם der LXX, denn בפיו ist als Gegensatz zu dem folgenden בקרבו unantastbar.

8. Streiche בם, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, und vgl. 5, 9. 29. Die Konstruktion von פקד mit ב der Person und על der Sünde ist im A. T. sonst nicht anzutreffen.

9. Ueber נצתו = sie sind verstummt, das heisst verödet, sieh zu 2, 15. ולא שמעו im folg. Gliede setzt hier ein Verbum voraus, das ursprünglich und eigentlich schweigen bedeutet.

11. Auch hier ist נצתה in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen. Die Frage ist eigentlich ironisch und der Sinn der: es gehört weder ein Weiser noch ein Prophet dazu, die Ursache anzugeben, deren Wirkung das bejammernswerte Schicksal des Landes ist; vgl. 22, 8. 9, wonach auch die Heiden diese Ursache anzugeben wissen, und sieh die folgende Bemerkung.

12. Nach dem, was zu V. 11 gesagt ist, bilden dieser und der folgende Vers und vielleicht auch V. 15 und 16 einen spätern Einschub, der durch Missverständnis jener Frage veranlasst worden ist.

16. Streiche התבוננו, das LXX nicht zum Ausdruck bringen. Ebenso ist auch am Schlusse ותבואנה als Variante zu ותבואינה zu tilgen. Diese Variante hat einerseits den in V.a zu streichenden Ausdruck veranlasst, der Anfangs והתבוננו lautete und am Rande als falsche Korrektur von ותבואינה stand, andererseits hat sie den ursprünglichen Schluss dieses Verses verdrängt; sieh die folgende Bemerkung.

17. Sieh zu V. 16. Danach ist ותמהרנה, das hier keinen rechten Sinn gibt und noch dazu das erste Versglied überladet, zum Vorhergehenden zu ziehen. An jener Stelle heisst der Ausdruck „dass sie herbeieilen“ und entspricht somit dem ותבואינה in der Parallele.

18. מציון kann nicht richtig überliefert sein, da die Klage über die Verlassung des Landes nicht von Zion, sondern von dem fremden Orte, wo die Klagenden sich jetzt befinden, ausgehen muss. Die Erklärung, wonach ציון hier die deportierten Bewohner Zions bezeichnet, ist sprachlich nicht zulässig, weil dann der Gebrauch der diesem Nomen vorgeschlagenen Präposition unhebräisch ist. Für מציון ist ohne Zweifel מִצָּפוֹן zu lesen. Eine ähnliche Verschreibung oder gelehrte Verballhornung ist oben zu 4, 6 nachgewiesen worden. השליכו ist nach LXX und Itala in הָשְׁלַכְנוּ zu ändern. Der Satz heisst danach: dass wir unsere Wohnsitze für immer haben aufgeben müssen; vgl. zu 7, 29.

20. Hier sagen die Klagenden: der Tod, vor dem man gleichsam die Türen verschlossen, hat sich durch das Fenster Eingang verschafft, das heisst, wir gehen unter trotz aller dagegen getroffenen Massregeln. Nur zu diesem Sinne hier passt in der Parallele בארמנותינו, denn, wie schon früher bemerkt, bedeutet ארמון niemals Palast, sondern stets nur Schloss mit Toren und Riegeln. Hinter בא ist דֶּבֶר einzuschalten und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

21. Tilge nach LXX die Worte דבר כה נאם יהוה. Die Entstehung dieses Einschubs erklärt sich in folgender Weise. Aus dem zuerst in V. 20 ausgelassenen und dann an den Rand gesshriebenen דֶּבֶר בָּא, worin בא die Stelle des übersehenen דבר andeuten wollte, entstand hier דַּבֵּר כֹּה, und dieses hat die Hinzufügung von נאם יהוה zur Ergänzung des Sinnes veranlasst. דֶּבֶר statt דַּבֵּר bringen auch Theodotion und Itala zum Ausdruck.

23. יתהלל המתהלל heisst nichts mehr als: es rühme sich einer, ohne besondern Nachdruck auf das unbestimmte Subjekt. Ueber die Art und Weise, wie hier das unbestimmte Subjekt durch das Partizip desselben Verbums ausgedrückt ist, vgl. Deut. 22, 8 יפל הנפל. 2 Sam. 17, 9 שמע השמע. Jes. 28, 4 יראה הראה. Jes. 16, 10 ידרך הדרך und Ez. 18, 32 מות המת. In השכל וידע אתי כי אני יהוה וגו' ist die Konstruktion wie in Gen. 1, 4. Der Sinn ist also der: sondern der Einsicht und Erkenntnis rühme man sich, dass ich, JHVH, es bin, der usw. עשה heisst hier nicht üben, sondern gründen; vgl. zu Num. 28, 6. Diese Bedeutung hat unser Verbum auch sonst in der Verbindung עשה משפט וצדקה, wenn dabei das Wo angegeben ist, wie hier; vgl. den Parallelismus in Ps. 99, 4. Das zweite כי hat denselben Sinn wie das erste, heisst also „dass", nicht „denn". Dass JHVH an Recht und Gerechtigkeit Gefallen hat, gehört danach mit zur Einsicht und Erkenntnis, deren einer sich rühmen mag.

24. Für das undeutbare מול בערלה ist einfach ערלה zu lesen. כל ערלה ist = jede Art ערלה, einschliesslich der ערלת לב, die hier hauptsächlich in Betracht kommt. מול ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden, und darauf kam die Präposition beim folgenden Nomen, um einen leidlichen Sinn zu erhalten. Dem ערלי לב gegenübergestellt, bezeichnen ערלים nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 Unbeschnittene im eigentlichen Sinne des Wortes.

X.

2. למד mit אל konstruiert ist undenkbar. Syr. übersetzt, wie wenn את stünde, was aber sicherlich nur auf Konjektur beruht. Der Fehler steckt im Verbum, denn für תלמדו ist תַּעַמְדוּ zu lesen. עמד אל heisst sonst hintreten, hier aber betreten. Auch ומאתות השמים ist nicht richtig überliefert. Der harmlose Aberglauben, der gewissen Himmelszeichen eine Bedeutung für die Schicksale der Menschen zuschrieb, kann hier nicht in Betracht kommen, denn in diesem Stücke handelt es sich lediglich um Götzen und Götzendienst. Wenn man dies erwägt, muss man für den fraglichen Ausdruck וּמֵחִתּוֹת הָעַמִּים lesen. חִתָּה, eigentlich Schrecken, bezeichnet hier einen Gott; vgl. Gen. 31, 42 das sinnverwandte פחד, syrisch ܕܚܠܐ und in der Sprache der Mischna יראה. Am Schlusse ist die aus dem Vorherg. dittographierte Präposition von מהמה zu streichen. המה dient dann bloss zur starken Hervorhebung des Subjekts; vgl. Esther 9, 1. Die Israeliten sollen nicht deshalb die Götter der Heiden fürchten, weil die Heiden selber sie fürchten.

3. Auch hier ist חקות in חִתּוֹת zu ändern und dieses in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen. Dass dies hier geschehen muss, hat schon Giesebrecht erkannt. Der Ausdruck bildet das Subjekt zu הבל הוא. In letzterem aber stimmt das Pronomen im Genus, wie auch sonst bisweilen, mit dem ihm nähern Prädikat überein. Für כרתו מעשה ist zum Teil nach LXX, Itala und Syr. mit anderer Wortabteilung zu lesen כָּרַת ומעשה.

4. Für ייפהו ist nach Targum יְצַפֵּהוּ und יְחַזְּקֵהוּ für יחזקום zu lesen. Erst im folgenden Verse wird von den Götzen im Pl. gesprochen.

5. תמר heisst eigentlich irgendein senkrecht angebrachter Pfahl, hier aber bezeichnet das Nomen speziell einen solchen Pfahl, der als Vogelscheuche dient. Ueber לא ירעו וגו׳ sieh zu Jes. 41, 23. Es ist kaum nötig zu sagen, dass in diesem und ähnlichem Spott über die Götterbilder eine oberflächliche, durch kein tieferes Studium der heidnischen Theologie gewonnene Ansicht sich ausspricht. Denn die zivilisierten heidnischen Völker semitischer Abkunft, die Babylonier z. B., werden wohl ebenso wie die Griechen und Römer ihre Götterbilder nur als Statuen oder höchstens als religiöse Symbole, nicht aber als Gottheiten angesehen haben.

6. Dieser und der folgende Vers, die hier den Zusammenhang durchbrechen, sind von anderswoher verschlagen.

7. Für יָרָאךְ ist entschieden יִרָאֶךָ zu lesen und מלך als Produktacc. oder Prädikatsnomen zu fassen. Der Satz heisst sonach: wer sollte dich nicht als den König — d. i. als den Gott — der Völker ansehen? Ueber ראה vgl. zu 7, 11. מלכותם ist im Sinne des vorherg. מלך zu verstehen, und בכל מלכותם heisst danach in ihrem ganzen Pantheon oder unter all ihren Göttern. Zu dieser Fassung wird man gezwungen, weil hier sonst nur behauptet sein würde, dass JHVH unter Sterblichen seines Gleichen nicht hat, und das wäre nichtssagend.

8. Hier ist der Text total korrupt. Man lese וּבָאֵשׁ יבערו וְיִכָלוּ מוּסַד. Somit erhält man den Sinn: und in Feur verbrennen sie und werden zunichte; denn der Kern der Nichtse — das heisst, der Götzen — ist Holz. Diese Bedeutung von מוסד ist wohl zu beachten. Ein Verbum כסל gibt es im Hebräischen nicht.

9. Für das rätselhafte מאופז kommt in Targum מֵאוֹפִיר zum Ausdruck, und dies wird wohl herzustellen sein; sieh zu Dan. 10, 5.

10. אמת steht adverbialisch im Acc. vgl. arab. حقًّا, und der Sinn des Satzes ist: JHVH aber ist wirklich ein Gott. Für יָכִלוּ ist wahrscheinlich יְכָלוּ von יכל zu lesen. לא יְכלו wäre = sie können nicht vertragen.

11. להום heisst nicht zu ihnen, sondern von ihnen, mit Bezug auf sie, nämlich auf die fremden Götter. אלה bezieht sich auf ארעא sowohl als auch auf שמיא; vgl. zu Gen. 38, 25,. Gemeint ist Palästina und sein Himmel; vgl. Lev 26, 19 שמיכם. Wenn die ganze Erde gemeint wäre, würde es für ארעא wie im ersten Halbvers ארקא heissen, so aber ist hier ersteres gewählt, wahrscheinlich weil letzteres die hier erforderliche Bedeutung nicht hatte. Der Vers ist, wie seine aramäische Sprache zeigt, ein späterer Einschub, das heisst, er rührt von dritter Hand her, denn dieses ganze Stück, worin über die fremden Götter gespottet wird, kann nicht Jeremia angehören. Zu der vollen Ueberzeugung, dass die fremden Götter absolut nichtig sind, ist kein vorexilischer Prophet gelangt.

13. ברקים למטר עשה erklärt sich nach der alttestamentlichen Anschauung, wonach die Blitze dem Zwecke des Regens dienen. Denn die Blitze dachte man sich als Pfeile JHVHs, von denen getroffen und verwundet die Wolken Regen statt Blut ausströmen; sieh die Schlussbemerkung zu 2 Sam. 22, 15. Das Ganze aber ist Zeitangabe für das Folgende.

14. נבער hat hier reflexive Bedeutung, und für מפסל ist, dem verherg. מדעת entsprechend, מהשׂכיל zu lesen. Die Präposition bezeichnet bei beiden die Ursache; vgl. Jes. 48, 4 מדעתי. Der zweite Halbvers ist Objekt zu beiden letztern Verben. אדם, dem צרף gegenübergestellt, bezeichnet Leute die nicht Goldschmiede sind; vgl. zu Jes. 44, 11. נבער und הוביש drücken nicht vollendete Tatsachen aus, sondern sind von dem zu verstehen, das unter den gegebenen Umständen geschehen sollte oder müsste. Danach ist der Sinn der: es muss jeder Laie sich dumm vorkommen, weil er überzeugt wird, jeder Metallkünstler verblüfft da stehen, weil er einsieht, dass Trug sein Gussbild und kein Geist darin. Die Laien werden hier neben den Künstlern mitgenannt, um beide zu umfassen, die Verfertiger der Götterbilder und ihre Anbeter. Zu der hier beschriebenen Ueberzeugung gelangt man durch die Erwägung der grossartigen Vorgänge beim Regenguss, von denen unmittelbar vorher die Rede ist.

15. מעשה תעתעים heisst Possenspiel; sieh zu Gen. 27, 12. Die übliche Fassung von תעתעים im Sinne von Spöttereien ist absurd.

17. כנעתך ist ein schwer zu erklärender Ausdruck. Die traditionelle Wiedergabe des Satzes „raffe dein Bündel von der Erde auf“ ist falsch, weil es danach הָרִימִי statt אספי heissen müsste. Letzteres Verbum zeigt, dass unter ארץ hier nicht die Erde oder der Boden, sondern das Land zu verstehen ist, und dass in כנעתך die Bezeichnung von etwas steckt, das über das ganze Land zerstreut ist. Im Arab. bedeutet كنع zusammengezogen, zusammengedrängt sein. Danach kann כִּנְעָה oder כְּנָעָה, kollektivisch gebraucht, die Bevölkerung bezeichnen, die aus dem platten Lande zum Schutze vor dem heranrückenden Feinde in die Provinzstädte sich geflüchtet. Diese Bevölkerung wird das zu belagernde Zion hier aufgefordert alle aufzunehmen. Der Grund dieser Aufforderung wird aus der folgenden Bemerkung erhellen.

18. Für את ist entschieden אל zu lesen. קלע ist danach absolut gebraucht und heisst Geschosse abschiessen. Ueber diesen Gebrauch des Verbums und über dessen Konstruktion mit אל des Zieles vgl. Ri. 20, 16. Die Konjunktion in והצרתי ist = arab. ف und stellt den Satz als logische Folge des Vorherg. dar. Das Schlusswort ist יִמָּצֵאוּ zu sprechen und dieses als Passivum von Kal im Sinne von Deut. 19, 5 zu fassen. Danach sagt JHVH hier: „ich will diesmal nach den Bewohnern des Landes schiessen und

darum werde ich sie in die Enge bringen, dass sie getroffen werden". Um sicher zu sein, dass jedes seiner Geschosse trifft, will JHVH seine Opfer aus dem ganzen Lande zusammentreiben, damit sie dichtgedrängt seinen Geschossen ausgesetzt sind; vgl. zu V. 17.

19. חלי ist besser als das von den meisten der alten Versionen ausgedrückte חָלְיִי. V. b bildet einen Umstandssatz und heisst: während ich dachte, es sei dies nur eine Krankheit, die ich überstehen kann. Wegen der Konjunktion in ואשאנו, die wir nur durch ein Pron. relat. ausdrücken können vgl. z. B. Hi. 29, 12 ולא עזר לו. Dagegen gehört der in den Wörterbüchern angeführte Fall Jes. 10, 10, wie dort gezeigt wurde, nicht hierher.

20. Für ומקים lese man וּמַקִּיף. Ersteres Verbum, das nur mit Bezug auf die aufrechte Stellung gebraucht werden kann — vgl. zu Ex. 26, 15 — passt auf die Zeltdecken nicht. Für יצאני ואינם ist zum Teil nach LXX zu lesen צֹאנִי אֵינָם. Sonach leitet hier der Satz „meine Kinder, meine Schäfchen, sind nicht da" zu dem Bilde in V. 21 über, das sonst unvermittelt und abrupt käme.

23. Für ידעתי ist entschieden יָדַעְתָּ zu lesen, denn hier kann nur JHVHs Wissen in Betracht kommen, auf dessen Voraussetzung die Bitte in V. 24 sich gründet. הלך והכין ist mit manchen der Neuern in הָלוֹךְ וְהָכֵן zu ändern. הכן aber ist in der zu Ex. 16, 5 angegebenen Bedeutung zu fassen. Danach ist der Sinn des Ganzen: du, JHVH, weisst, dass der Mensch nicht Herr ist seines Weges, dass es dem Manne nicht gegeben, im Gange seine Schritte abzumessen.

24. Für das in diesen Zusammenhang unpassende תמעטני ist תְּמַעֲדֵנִי zu lesen. Der Satz heisst danach: dass du mich nicht stürzest; sieh die vorherg. Bemerkung.

25. ואכלהו, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, ist nach dem Vorgang anderer zu streichen.

XI.

2. Für שמעו ist entweder שָׁמֹעַ oder שָׁמוֹעַ als Inf. absol. im Sinne des Imperativs zu lesen. Bei letzterer Lesart ist über das Perf. consec. als Fortsetzung zum Inf. 13, 1. 17, 19 und 32, 14 zu vergleichen. Für ודברתם ist nach Targum ודברתָּם zu sprechen und das Suff. auf דברי הברית zu beziehen. Nur wenn die Anrede an ihn ist, kann Jeremia zu dem Fluche Amen sprechen, wie er nach V. 5 tut.

4. Ueber צוה mit Bezug auf ברית sieh Jos. 23, 16. אותם nach ועשיתם zu streichen oder dafür nach Syr. אֹתָם zu lesen, ist kein Grund vorhanden. Der Ausdruck bezieht sich auf דברי הברית in V. 3 und das folgende ככל אשר וגו' verträgt sich damit als Forderung der genauen Beobachtung sehr gut.

5. אמן bezieht sich nicht auf das, was unmittelbar vorhergeht, sondern, wie schon oben angedeutet, auf den Fluch in V. 3.

9. Für קשר, das in diesem Zusammenhang keinen befriedigenden Sinn gibt, ist שֶׁקֶר zu lesen und über dessen Verbindung mit מצא 2 K. 17, 4 zu vergleichen. Als Gegensatz zu אמת heisst שקר sowohl Unwahrheit als Untreue oder Treuebruch. Letztere Bedeutung hat das Nomen hier.

10. Für והמה ist וְהֵגָּה zu lesen. LXX, die והנה המה zum Ausdruck bringt, fand neben der massoretischen auch die hier vorgeschlagene Lesart vor und vereinigte, wie öfter in solchen Fällen, beide, um sicher zu gehen.

12. והלכו וגו' ist = und dann mögen die Städte Judas und die Bewohner Jerusalems gehen usw. Der zweite Halbvers bildet im hebräischen Texte einen Umstandssatz, der in einer Uebersetzung sich jedoch als Relativsatz besser ausnimmt. Das Ganze heisst also: denen sie opfern, die ihnen aber in ihrer Not nicht helfen. Zu dieser Fassung zwingt der Zusatz בעת רעתם. Denn dieser Zusatz ist bei der Fassung, wonach im zweiten Halbvers davon die Rede ist, was auf die im Vorherg. angedrohte Verlassung durch JHVH geschehen wird, vollends überflüssig, da in eben dieser Verlassung die Not besteht. Auch ist die Rede in unserer Fassung kraftvoller, indem sie das Törichte der Opferung an Götter, die in der Not nicht helfen, stark hervorhebt.

15. Hier liegt der Text sehr im Argen, gleichwohl soll ein, wenn auch schwacher Versuch gemacht werden, das Ursprüngliche zu ermitteln. Man spreche לידידַי und fasse dieses Nomen als Bezeichnung der Priester. Ferner ist עשתה המזמתה in עֲשׂוֹת הַמִּנְחָה und הרבים in החלבים zu ändern. Dann spreche man nach den Versionen יַעֲבִרוּ als Hiph., schalte רָעָתֵךְ hinter מעליך ein und ändere תעלזי in תַּעַל, da י aus dem Folgenden verdoppelt ist. רעה ist das erste Mal wie V. 14 in physischem, darauf aber in ethischem oder religiösem Sinne zu verstehen; vgl. V. 17. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: was machen sich meine Lieben mit der Opferung zu schaffen? Sollen etwa die Fettstücke und das Opferfleisch das Ungemach von dir abwenden? Vielmehr steigert sich dadurch

— hebräisch dann — deine Gottlosigkeit. Die Voraussetzung, dass sich JHVH durch Opfer wird bestechen lassen, den vor sich gehenden Frevel zu übersehen und von der angedrohten Strafe abzustehen, steigert den Frevel. Ueber die für עלה angenommene Bedeutung, liesse sich Pr. 31, 29 vergleichen.

16. פרי ist nach LXX zu streichen. לקול המולה גדולה ist nicht von dem Wetterbrausen zu verstehen, sondern mit Bezug auf זית, und für עליה hat man עָלֶהוּ zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Haplographie von Waw. Am Schlusse hat man ורעו דליותיו in וּבָעֲרָה בדליותיו zu ändern. Als der genannte Oelbaum unausstehlich zu rauschen anfing, da legte er an dessen Laub Feuer an, und das brannte in seinen Aesten.

17. Da רעת בית ישראל hier nur in religiösem Sinne verstanden werden kann, so muss להם, das zu diesem Sinne nicht passt, gestrichen werden. Das Wort beruht auf Dittographie aus dem Folgenden.

18. Das zweite Objekt zu הודיעני ist aus רעה im V. 17a zu entnehmen und וָאַדִּעֵם für ואדעה zu lesen. Der Sinn ist: Und JHVH liess mich es — das von ihm geplante Ungemach — wissen, dass ich es ihnen verkündete. מעלליהם ist = was sie zu tun fähig sind. Als der Prophet im Auftrage JHVHs seinem Volke das drohende Ungemach anzeigte und sie ihn dafür, wie gleich darauf gesagt ist, zu verderben strebten, da erfuhr er, welcher Bosheit sie fähig sind.

19. Lies נָשִׂימָה für נשחיתה und fasse עץ im Sinne von „giftige Pflanze“, „Gift“. Der Satz heisst dann: lasst uns Gift in sein Mahl tun; vgl. Targum. Im Folgenden ist וְנַכְרִתֶנּוּ als Hiph. zu sprechen, da Kal von כרת kein persönliches Objekt haben kann; vgl. zu 50, 16. Die Massora bezieht das Suff. an diesem Verbum auf עץ, worunter sie bildlich Jeremia versteht, vgl. die traditionelle Fassung in der modernen Exegese, was aber absurd ist, denn dazu passt מארץ החיים durchaus nicht. Die Leute wählten für ihren Plan die Vergiftung, nicht weil sie ihre Täterschaft verheimlichen wollten — denn nach V. 21 drohten sie ja dem Propheten offen den Tod — sondern weil in dieser Weise der Tod nicht unmittelbar auf die Tat zu erfolgen brauchte und diese deshalb nach ihrer Ansicht nicht direkter Mord sein würde; sieh zu Gen. 37, 22.

21. Für נפשך fordert der Zusammenhang נפשי, das LXX auch zum Ausdruck bringt.

XII.

2. ילכו ist = sie entwickeln sich, eigentlich sie haben Fortgang; vgl. zu Hos. 14, 7. Diese Bedeutung des Verbums, die hier sowohl wie an der obengenannten Stelle auf der Hand liegt, ist wohl zu beachten.

3. Hier sind sämtliche Suff. der ersten Person Sing. in die der dritten Person Pl. zu ändern und diese auf die in V. 1 genannten Frevler zu beziehen. Nur so passt diese Rede zu dem, was im vorherg. Verse über jene Frevler gesagt ist. Jene führen den Namen JHVHs heuchlerisch im Munde, während er ihrem Herzen fern ist; JHVH aber kennt ihre Gesinnung, denn er schaut ihnen ins Herz. אתך ist nicht mit dem Verbum zu verbinden, wie Giesebrecht tut, sondern mit dem Nomen. לבם אתך, wie man nach dem oben Gesagten zu lesen hat, ist so viel wie ihr Herz in seinem Verhalten zu dir; vgl. Ps. 78, 37.

4. Statt des unpassenden אחריתנו ist höchst wahrscheinlich nach LXX und Itala אָרחותינו zu lesen.

5. וילאוך ist = und sie haben dich geschlagen. So wird Hiph. von לאה gebraucht, vom Siegen im Wettlauf oder im Argumentieren; sieh zu Jes. 7, 13 und Hi. 16, 7. Im zweiten Halbvers fordert der Zusammenhang מארץ statt בארץ und בורח für בוטח, und beides ist herzustellen. ארץ שלום ist = eine Gegend, wo keine Gefahr droht. Dabei hat man aber hier speziell an die von wilden Tieren drohende Gefahr zu denken, denn in der Gegend des dem ארץ שלום entgegengesetzten גאון הירדן, das heisst, des Teiles des Jordan, wo er am tiefsten ist — sieh zu Ex. 15, 7 — gab es viele wilde Tiere; vgl. Targum und sieh 49, 19. 50, 44. Das Ganze ist sprichwörtliche Redensart, die Jeremia zitiert; sieh zu Jes. 28, 20. Die Erklärer mühen sich vergebens, in dieser Rede die Antwort JHVHs auf die Frage in V. 1 zu finden. Es ist aber auch möglich, dass dieser und der folgende Vers aus anderem Zusammenhang hierher versprengt sind.

7. Für ידדות נפשי lies mit anderen יְחִידָתִי, fasse dieses aber im Sinne von „mein Liebling“ und vgl. zu Ri. 11, 34.

9. Für העיט ist das erste Mal הַעַיִט als st. constr. und das zweite Mal הָעַיִט zu sprechen. Die beiden gleichlautenden Substantiva haben aber miteinander nichts gemein. Während עיט im zweiten Satze von dunkler Abstammung ist und den Raubvogel bezeichnet, hängt dasselbe Nomen im ersten etymologisch mit dem

arab. غَيْظ zusammen und heisst Wut. Das im A. T. sonst nicht vorkommende Fremdwort ist hier wegen des Wortspiels gewählt; vgl. zu Jes. 25, 7. Für צָבוּעַ hat man zu sprechen צָבֹעַ = Hyäne; vgl. arab. ضَبُعٌ und sieh LXX. Dasselbe Substantiv steckt auch in dem 1 Sam. 13, 18 vorkommenden Ortsnamen גיא הצבעים. Danach ist der Sinn der: soll mir mein eigen Volk mit der Wut der Hyäne begegnen? Raubvögel sollen es rings umgeben. Ueber den Gedanken des ersten Satzes vgl. das Bild in V. 8. Gewöhnlich fasst man עיט צבוע im Sinne von „bunter Vogel“, allein צבוע, das eigentlich „eingetaucht“ heisst, könnte höchstens bedeuten „künstlich gefärbt“ aber nicht „bunt von Natur“. Zu unserer Fassung des ersten Halbverses passt auch der zweite ungleich besser. Am Schlusse ist לאכלה mit Mappik zu sprechen und das so entstehende Suff. auf נחלתי zu beziehen.

11. Im ersten Halbvers ist das Anfangswort שָׁמְהָ und das Schlusswort שְׁמֵמָה zu sprechen. Ersteres haben auch Targum und Itala so gesprochen.

13. In ובשו steckt das Perf., nicht der Imperativ. Danach ist aber מתבואתיכם in מתבואתיהם zu ändern. ובשו מתבואתיהם kann nur heissen und sie sind enttäuscht über ihre Ernte (gegen Buhl). Denn nur in der Bedeutung „enttäuscht sein“ oder „enttäuscht werden“ können die Verba בוש, חפר und נכלם gut klassisch mit מן der Person oder Sache konstruiert werden; vgl. zu 22, 22. In der Bedeutung „sich schämen“ dagegen findet sich בוש so konstruiert nur in der sehr dunklen und zweifelhaften Stelle Zeph. 3, 11 und נכלם nur bei Ezechiel, der auf Klassizität keinen Anspruch machen kann; sieh zu Ez. 11, 20.

14. נגע ist nicht in feindlichem, sondern in neutralem Sinne zu verstehen, ungefähr wie Hos. 4, 2, und heisst anstossen, grenzen an. Denn im Folgenden ist nur von dem götzendienerischen Einfluss der heidnischen Nachbarn der Israeliten die Rede, nicht aber von deren Feindseligkeiten gegen sie. Um die Israeliten von diesem schädlichen Einfluss zu befreien, will JHVH ihre götzendienerischen Nachbarn aus deren Ländern für eine Zeitlang entfernen. Danach will aber der Schlusssatz, in dem es sonst בתוכם statt מתוכם heissen müsste, nur sagen, dass die Israeliten während der Abwesenheit der Nachbarn von ihren Ländern in deren Mitte nicht wohnen werden. Von der Deportation der Israeliten kann hier schon deshalb die Rede nicht sein, weil diese nur in ein heidnisches Land deportiert werden konnten, wo ihre Besserung in dem Punkte, um den

es sich hier handelt, nach der Ansicht des Propheten und nach der alttestamentlichen Anschauung überhaupt nicht zu erwarten stand; vgl. 16, 13. Deut. 4, 28. 28, 36. 64. Tatsächlich aber sind die Israeliten aus Gründen, die noch nicht ganz aufgeklärt sind, und auf die hier näher einzugehen zu weit führen würde, erst in der babylonischen Gefangenschaft ein streng monotheistisches Volk geworden.

17. Weder ישמעו noch das in LXX dafür ausgedrückte ישובו ist richtig. Der Text las ursprünglich statt dessen יִשָּׁבְעוּ. Zu diesem ist aus dem vorherg. Verse בשמי חי יהוה zu supplizieren. Wenn eines der heidnischen Nachbarn nach seiner Wiederherstellung in solcher Weise zu schwören von den Israeliten nicht wird gelernt haben, dann will JHVH es für immer vernichten.

XIII.

1. Nicht ולקחת לך heisst es, sondern וקנית לך, weil ersteres das Entlehnen des Gürtels nicht ausschliessen würde, während dieser, den der Prophet verderben soll — vgl. V. 7 — sein Eigentum sein muss; vgl. zu 19, 1. Der Grund der Instruktion im zweiten Halbvers ist nicht klar. Vielleicht aber ist gemeint, dass Jeremia den Gürtel von dem Augenblick des Kaufes an bis zu dem Gelangen an den Euphrat beständig anhaben und ihn nicht einmal zum Zwecke des Waschens auf kurze Zeit ablegen soll. Der Gürtel soll aus Linnen und nicht aus kostbarerem Zeuge sein, weil er darauf im Flusse zu Schanden werden muss.

3. אשר קנית wird von den Neuern gestrichen, lediglich weil der Satz in LXX fehlt, obgleich die andern Versionen ihn haben. Aber wahrscheinlich trug Jeremia, der unverheiratet und auch wohlhabend war — denn er konnte sich einen Schreiber halten, was andere Propheten nicht taten — über dem betreffenden aus gemeinem Zeuge bestehenden Gürtel einen andern, kostbareren Gürtel, und dieser Umstand machte den fraglichen Relativsatz zur nähern Beschreibung nötig.

7. ואחפר heisst nicht und ich grub nach, was auf die Felsenspalte nicht passt, sondern einfach und ich suchte; vgl. besonders Hi. 3, 21. לא יצלח לכל bildet einen Umstandssatz. Wie schon in einem frühern Bande bemerkt, ist die asyndetische Anreihung eines solchen Satzes nur dann gestattet, wenn er verneint ist, und wenn die Negation vorangeht.

11. Für ירבק fordert der Zusammenhang wegen des Vergleiches יְדַבֵּק. לעם, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, ist zu streichen und לשם für ולשם zu lesen.

13. יחדו, das dem vorherg. איש אל אחיו entspricht, ist ebenso wie dieses mit dem Verbum zu verbinden. Das fragliche Wort hat also die Geltung eines reziproken Fürworts.

16. Statt יחשך spricht man viel besser יֶחְשַׁךְ als Kal. Woher die Finsternis kommen wird, versteht sich bei dem unmittelbar Vorhergehenden von selbst. Im zweiten Halbvers ist der Text heillos verderbt.

17. גוה kann die hier von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung „Hochmut" nicht haben. Man lese dafür יָגוֹן. Die Korruption entstand dadurch, dass Jod wegen des Vorherg. wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Für נפשי wollen manche Ausleger נפשכם lesen und ebenso עיניכם für עיני, aber dazu passt עדר יהוה nicht.

18. Für אמר ist nach LXX und Itala אִמְרוּ zu lesen. Auch מראשותיכם, das hier keineswegs passt, ist mit andern in מֵרָאשְׁכֶם zu ändern.

19. Für הגלת שלומים ist גָּלוּת שְׁלֵמָה zu lesen und dieses als acc. cogn. zu fassen; vgl. Am. 1, 6.

20. Wegen לך in V. b und wegen der singularischen Anrede in den zwei folgenden Versen ist im ersten Halbvers das Kethib שאי und וראי vorzuziehen und demgemäss עיניכם in עֵינַיִךְ zu ändern; vgl. LXX.

21. Für אלפים lies, dem למדת אתם entsprechend, אַלְּפְתִּים, fasse dieses als zweite Person fem. mit Suff. und vgl. darüber Hi. 15, 5. 33, 33 und 35, 11. Die Recepta kann deshalb nicht richtig sein, weil אלוף in der hier dafür angenommenen Bedeutung „Fürst" sonst ausschliesslich von den Stammhäuptern Edoms vorkommt, von dem aber hier die Rede nicht ist. Der Ausdruck אלפתים לראש ist aber nur eine Glosse zu dem vorherg. Satz. Die Glosse ist richtig, denn ואת למדת אתם עליך heisst: da du selbst sie an die Herrschaft über dich gewöhnt hast. An אשת לדה dagegen ist nichts zu ändern. LXX, Targum und Vulg. haben nicht anders gelesen, denn ihre leichte Abweichung erklärt sich einfach daraus, dass der hebräische Ausdruck in einer andern Sprache sich nicht wörtlich wiedergeben liess.

22. Für das hier unmögliche נחמסו ist, dem vorherg. נגלו entsprechend, נֶחֶשְׂפוּ zu lesen und V. 26 zu vergleichen. Von חמס findet sich auch Niph. sonst nirgends.

25. Streiche מנת מדיך als wahnwitzige Glosse zu גורלך. In dieser Glosse will מדיך im Sinne von „deine Gewänder" verstanden sein, sodass מנת מדיך ist = das, was mit deinen Gewändern geschah. Der Glossator dachte offenbar an das Bild von der Entblössung in V. 25. Mit „Mass" kann מדיך nichts zu tun haben, denn Mass ist hebräisch מִדָּה, nicht מַד. Durch die Ausscheidung dieser Glosse gewinnt der Vers an Gleichmass.

27. Die Worte נאפיך ומצהלותיך זמת זנותך, für die keine grammatische Beziehung sich finden lässt, sind als Glosse zu קלונך im vorherg. Verse zu streichen. Am Schlusse ist אחרי מתי עוד undeutbar. Manche der alten Versionen drücken אחַרי für אחֲרי aus, aber das bessert die Sache nicht.

XIV.

1. Transferiere אשר היה, dessen Stellung an der Spitze unmöglich ist, hinter יהוה. Der fragliche Ausdruck wurde vom Abschreiber zuerst ausgelassen und dann nach bemerktem Irrtum an den Rand geschrieben, woher er darauf an unrichtiger Stelle in den Text geriet. על דברי statt על דבר könnte sich vielleicht aus dem Pl. von בצרות erklären; sieh zu 7, 22. Doch ist letzteres wohl aus ursprünglichem בַּצֹּרֶת korrumpiert und דברי erst nach Eintretung dieser Korruption aus דְּבַר konjiziert.

2. שעריה, dem folgenden ירושלים gegenübergestellt, heisst ihre Provinzstädte; vgl. zu Jes. 62, 10. Der zweite Satz lautete ursprünglich אֻמְלְלָה קָדְרָה הָאָרֶץ = abgehärmt, in tiefer Trauer ist das Land. Die Recepta ist unhebräisch, weil קדר keine Bewegung ausdrückt und darum לארץ zum Komplemente nicht haben kann.

3. אדיריהם ist = ihre Viehzüchter oder Oberhirten, und demgemäss heisst צעיריהם, dessen Suff. auf אדיריהם geht, ihre Hirtengehilfen oder Unterhirten; sieh zu Ri. 5, 25. Für כליהם ריקם liest man besser וכליהם ריקים und fasst dieses als Umstandssatz, während das Subjekt zu שבו aus dem vorherg. צעיריהם zu entnehmen ist. Giesebr., der שבו richtig auf צעיריהם bezieht, fasst כליהם ריקם als Umstandssatz, allein ein nacktes Substantiv kann mit einem Adverb keinerlei Satz bilden. Ausserdem kann sich ein nichtverneinter Umstandssatz nicht asyndetisch anreihen; vgl. zu 13, 7.

4. Für בעבור ist עַבְדֵי und חַתּוּ für חתה zu lesen. חתו drücken auch Symmach. und Targum aus, doch so, dass אכרים das Subjekt dazu bildet, was aber wegen des Begründungssatzes dazwischen nicht angeht. עבדי האדמה und אכרים entsprechen einander.

7. ענו בי = klagt mich an; sieh zu Ex. 20, 16. Hinter משובתינו bringt LXX noch לפניך כי zum Ausdruck, das jedoch sehr gut entbehrt werden kann.

8. מקוה wie es hier gebraucht ist, heisst nicht Hoffnung, sondern Macht; vgl. arab. قُوَّة. In dieser Bedeutung passt das Nomen auch besser zu dem folgenden מושיעו. Für וכארח drücken LXX und Itala וכאזרח aus, was aber keine Beachtung verdient.

9. Für נדהם ist nach LXX נִרְדָּם und כְּגֶבֶר für כגבור zu lesen. Aber auch am Schluss ist תנחנו in תְּזַנְּחֵנוּ zu ändern. LXX drückt dafür ein Verbum des Vergessens aus, etwa תִּשְׁכָּחֵנוּ oder תנשנו, das jedoch nicht recht passt.

10. Zur Zeit der Dürre zog man umher, um Wasser und Viehfutter zu suchen, vgl. V. 3. Am. 4, 8 und 1 K. 18, 5. Hierauf weist כן hin, denn der Sinn ist: wie sie jetzt umherziehen in ihrer Wassernot, so lieben sie herumzureisen, um mit den heidnischen Völkern politische Beziehungen anzuknüpfen und Bündnisse zu schliessen; sieh 2, 18. 25. Für רצם ist unbedingt הֱרִיצָם zu lesen. ויהוה לא הריצם bildet einen Umstandssatz und ist = ohne dass JHVH sie laufen liess, das heisst, während er gegen ihre diplomatischen Reisen war. An der Korruption ist אינני רֹצָם in V. 12 schuld.

14. Streiche die Konjunktion von ואליל und fasse קסם als st. constr. Dadurch gewinnt der Rhythmus viel.

16. V. b fehlt המה in LXX, doch ist der Ausdruck im hebräischen Texte unentbehrlich; vgl. zu Gen. 13, 1.

17. Auch hier bringt LXX גדול nicht zum Ausdruck, allein ohne Adjektiv ist שבר als acc. cogn. ungrammatisch; sieh zu Gen. 27, 33. מכה ist für מַכָּתָהּ verschrieben oder verlesen. מכתה נחלה מאד bildet einen vollständigen Satz für sich; vgl. 10, 19 und 30, 12.

18. ואם באתי העיר ist = und bleibe ich in der Stadt. Ueber das Sprachgesetz, wonach dieser Gedanke so ausgedrückt werden kann, sieh zu Gen. 28, 23 und besonders zu Gen. 23, 10. Im zweiten Halbvers ist für das widersinnige סחרו zu lesen שַׁחוּ oder besser שָׁחֲחוּ und יִשְׂבְּעוּ für ידעו. Der Sinn ist dann: denn Propheten und Priester erniedrigen sich bis in den Staub und essen sich doch

nicht satt; vgl. K. zu Ps. 22, 30. Das passt zum unmittelbar Vorherg. vortrefflich. Dabei sind die Propheten und die Priester besonders hervorgehoben, weil man diese nur dann darben liess, wenn man selbst nichts zu essen hatte.

19. Ueber ואין טוב ולעת וגו' sieh die Bemerkung zu 8, 15.

22. Für ונקוה לך lese man ואנחנו לך = und wir sind dein. Dass כל אלה in solchen Verbindungen das Universum bedeutet, ist schon früher bemerkt worden.

XV.

1. אין נפשי אל העם הזה pflegt man zu übersetzen „so würde ich mich doch diesem Volke nicht zuwenden", allein dafür ist der Satz unhebräisch. Hier hat LXX, die אליהם statt אל העם הזה und העם הזה hinter שלח ausdrücken, den ursprünglichen Text erhalten. נפש aber vertritt nicht das persönliche Fürwort, sondern drückt, wie auch sonst nicht selten, den Entschluss, das Wollen aus, und das Suff. in אליהם bezieht sich auf משה ושמואל. Der Sinn der Rede ist danach der: wenn auch Moses und Samuel, sich ins Mittel schlagend, vor mich hinträten, würde ich ihnen dennoch nicht nachgeben, wörtlich so würde sich mein Entschluss nicht zu ihnen hinneigen. Das Missverständnis des ursprünglichen Textes ist schuld an dessen massoretischer Verballhornung.

5. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: wer wird einen Umweg machen, um sich nach deinem Befinden zu erkundigen? Die Welt ist immer dieselbe gewesen. Man grüsste wohl aus Anstand auch einen gleichgiltigen Menschen, wenn man ihm zufällig begegnete, wie wir Modernen es tun. Aber nur die Begrüssung und der freundliche Zuspruch können von aufrichtigem Interesse und freundlicher Teilnahme zeugen, für deren Zweck man eigens den Gang tut oder einen Umweg macht.

6. נלאיתי הנחם heisst, ich kann meinen Beschluss nicht ändern; vgl. zu Gen. 6, 6 und 19, 11. Mitleid haben kann Niph. von נחם, wie bereits an der erstgenannten Stelle bemerkt, nicht heissen.

7. בשערי הארץ ist = in den Provinzstädten des Landes, im Gegensatz zu עיר in V. 8, worunter Jerusalem gemeint ist; vgl. zu 14, 2. Von den Landstädten hatte JHVH bereits einen Teil der Bevölkerung entfernt.

8. Ueber עצמו לי sieh zu 4, 12. בצהרים bezeichnet nach Giesebrecht die Plötzlichkeit des Unheils. Das mag vielleicht theologisch richtig sein, sprachlich aber kann der Ausdruck diesen Begriff ebenso-

wenig ausdrücken wie den Stockschnupfen. Tatsächlich will בצהרים den hier angedrohten שדד von dem שדד לילה unterscheiden; sieh zu Ob. 5. על אם, das aus עליהם, einer Korrektur von להם, entstanden, ist zu streichen. Im zweiten Halbvers hat man עליהם für עליה zu lesen und ובלהות zu tilgen. Letzteres beruht auf Missverständnis von עיר, in dem man eine Bezeichnung für Schrecken erblickte. Diese für letzteres angenommene Bedeutung liess vermuten, dass dasselbe ursprünglich mit einem sinnverwandten Substantiv verbunden war. עיר bezeichnet, wie schon oben gesagt, Jerusalem, und עליהם heisst über ihren Köpfen oder ihnen überm Kopf; vgl. Ri. 12, 1. 1 K. 16, 18 und sieh zu 1 K. 20, 30. Die Hauptstadt soll also über den Köpfen ihrer Bewohner fallen. Ich sage soll fallen, denn dieser Satz kann nur als Drohung für die Zukunft verstanden werden.

9. נפחה נפשה heisst nach den Erklärern „sie hat ihre Seele ausgehaucht“. Dabei vergisst man aber, dass dazu das unmittelbar darauf Folgende durchaus nicht passt, denn wer den Geist aufgegeben hat, kann nicht mehr zu Schanden und mit Scham bedeckt werden. Und auch aus sprachlichem Grunde ist obige Fassung falsch, weil es danach Hi. 31, 39, wo dieselbe Redensart in kausativer Form vorkommt, ובעליה הפחתי נפשו statt ונפש בעליה הפחתי heissen müsste. Tatsächlich ist נפח in dieser Wendung intransitiv und heisst anschwellen, vgl. Baba mezia 6, 5 נֶפַח = Volumen, Umfang, und נפשה ist Subjekt dazu. Denn der Hebräer denkt sich den Chagrin bitterer Enttäuschung als Schwellen der נפש; sieh zu Hi. 11, 20 und vgl. Targum zu Deut. 28, 65 und zu 1 Sam. 2, 33. Auch in der Sprache der Mischna wird die Enttäuschung durch פחי נפש ausgedrückt; vgl. z. B. Rosch haschana 2, 6.

10. Mit Ausnahme der zwei letzten Worte, die mit dem Folgenden zu verbinden sind, ist dieser Vers sichtlich aus anderem Zusammenhang hierher verschlagen; sieh zu V. 15.

11. Dass der Schlusssatz in V. 10 hierher gehört, ist schon oben bemerkt worden. Aber so, wie er uns vorliegt, ist der fragliche Satz auch hier nicht zu gebrauchen; man hat מקלְלֻני für מקללני zu lesen. Letzteres ist im Hebräischen eine Unform. Der Satz heisst; allesamt missachten sie mich gröblich; vgl. zu Ex. 21, 17. אמר יהוה ist parenthetisch, denn der aus dem Vorherg. herüberzuziehende Satz bildet einen Teil der Rede JHVHs. Für das unverständliche שריתך לטוב ist zu lesen אֲשִׁיתְךָ לְטֶבַח, und הפגעתי בך את האיב heisst, ich werde dich vom Feinde niedermachen lassen. Selbstverständlich ist diese Rede, so gefasst, nicht auf den Propheten,

sondern auf das Volk zu beziehen. Andere haben שֵׁאֵרִיתְךָ für das massoretische שריתך vorgeschlagen, aber sonach erhält man einen Nominalsatz, während das beteuernde אם לא nur bei einem Verbalsatz gebraucht werden kann.

12. Dieser Vers ist völlig unübersetzbar. Auch die Abweichungen der alten Versionen führen auf das Ursprüngliche nicht. Duhm schlägt vor הזרע ברזל באצילי מצחי נחשת, und das soll heissen: ist ein Arm von Eisen an meiner Schulter? ist meine Stirn Erz? Erbt dagegen schreibt הֲיֵדַע ברזל מְצֻפֶּה נחשת, das er übersetzt: erkennt man mit Kupfer überzogenes Eisen? Aber kein Kenner des Hebräischen kann in diesen Kompositionen jeremianischen Text erblicken.

13. Dieser und der folgende Vers sind hier ursprünglich, aber der Text ist arg entstellt. Für במחיר ist wahrscheinlich אַחֵר zu lesen, לא אחר heisst: ich werde damit nicht zögern. Der zweite Halbvers ist völlig unübersetzbar.

14. Für והעברתי steht 17, 4 והעבדתיך, und dies wird wohl auch hier herzustellen sein.

15. Unmittelbar vor diesen Vers ist V. 10 zu transferieren und erstern mit אתה יָדַעְתָּ, wie man dann sprechen muss, schliessen zu lassen. Zu unserem Verse gezogen, ist das fragliche Sätzchen wegen דע im letzten Gliede unerträglich. Für das hier unmögliche תקחני las der Text ursprünglich תְּקַמֵנִי. Danach heisst der Satz: räche mich nicht nach deiner Langmut, d. i., schiebe in deiner Langmut meine Rächung nicht auf. Das letzte Glied motiviert diese Bitte. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

16. Statt des undeutbaren נמצאו דבריך ואכלם lies zum Teil nach LXX וּכְלִמָּה מִמְּנַאֲצֵי דְבָרֶךָ und schlage diese Worte zum vorherg. Verse. V. 15 ist danach = bedenke, dass ich deinethalben Schimpf und Schmach erdulden muss von denen, die dein Wort verachten. Ueber חרפה mit מן der Person, von der die Schmähung kommt, vgl. Ps. 74, 22. Aus dem vom Abschreiber zuerst übersehenen und dann an den Rand geschriebenen וכלמה ist ואכלם geworden, das notwendiger Weise an den Schluss des Satzes hingesetzt wurde, weil es an der Stelle, wo das ursprüngliche Wort stand, nicht passte. Für ויהי liest man wohl besser וַאֲנִי, doch absolut nötig ist dies nicht. Dagegen muss auch hier דבריך in דבָרְךָ geändert werden.

18. Für נצח ist רֶצַח zu lesen und Ps. 42, 11 zu vergleichen. Der Satz heisst danach: warum ist mein Schmerz mörderisch? Aber auch מאנה הרפא ist zu ändern in מֵאֵין רֹפֵא = weil kein Arzt

da ist. Gemeint ist, dass JHVH nicht heilend eingreift. מאין sprach LXX fälschlich מֵאַיִן als Fragepartikel, und deshalb war sie gezwungen אֶרְפָּא aus רַפָּא zu konjizieren. Ueber das Bild vom Wasser sieh zu 2, 13.

19. לכן ist hier = nicht doch; vgl. zu Gen. 4, 15. Für תשוב ואשיבך lese man תָּשִׁיב מַכְאִיבֶיךָ. Der Satz heisst dann: wenn du diejenigen, die dir Schmerz verursachen, von ihren Wegen abbringst. Dies passt zu der unmittelbar vorhergehenden Klage Jeremias recht gut.

XVI.

4. תחלאים ist offenbar Bezeichnung für ansteckende Krankheiten. Im Falle derer, die an solchen Krankheiten starben, unterliess man die Bestattung aus Furcht vor Ansteckung.

6. גדלים וקטנים ist nicht mit Bezug auf Alter zu verstehen. Der Ausdruck ist = hoch und niedrig, gross und klein. Auch die Reichen und Angesehenen werden keine Bestattung erhalten.

7. Ueber die Bedeutung von פרס sieh zu Jes. 58, 7. Für להם ist mit andern לֶחֶם zu lesen, wie auch אֵבֶל für אבל und אותו für אותם.

8. אֹתָם ist unkorrekt für אִתָּם vokalisiert. Die Massora will hier offenbar der Gewohnheit Jeremias, את als Präposition אֹתִי, אֹתְךָ usw. zu sprechen, gerecht werden.

13. Ueber ועבדתם שם אלהים אחרים sieh zu Deut. 4, 28. יומם ולילה kann unmöglich Zeitangabe zu dem unmittelbar Vorhergenden sein wollen. Es müssen daher dazwischen Worte ausgefallen sein. Wegen der Lakune lässt sich nicht mit Bestimmheit sagen, ob im Folgenden אתן korrekt ist oder das in LXX und Vulg. dafür ausgedrückte יתנו. Wahrscheinlich aber ist es letzteres, weil in der Wendung נתן לפ׳ חנינה JHVH niemals Subjekt des Verbums ist.

14. Ueber לכן sieh zu 15, 19. An dieser Stelle ist die Bedeutung jedoch etwas abgeschwächt und die Partikel = dennoch, gleichwohl. Dieser und der folgende Vers sind aber hier nicht ursprünglich.

16. Lies mit dem Kethib לְדַוָּגִים, dann וְדִיְּגוּם, beides wie von דוג gebildet, letzteres, das Piel ist, wie קִיֵּם von קום. Ueber ersteres vgl. in der Sprache der Mischna רַוָּק Junggeselle von רוק. Für לרבים צידים, das ungrammatisch ist, hat man nach Syr. לצידים רבים zu lesen.

17. דרכיהם hat hier keine ethische Bedeutung, sondern ist in seinem eigentlichen Sinne zu verstehen. Der zweite Halbvers ist für uns = ebenso, wie ihre Verschuldung sich mir nicht entzieht. Wie die Sünden der Israeliten, die er fortwährend nennt und rügt, so weiss auch JHVH jede ihrer Bewegungen, und darum wird er imstande sein, sie aus jedem Versteck zusammenfischen und zusammenjagen zu lassen.

18. Streiche ראשנה, das in LXX fehlt. Der Ausdruck ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Ueber משנה = Lohn, nicht doppelter Lohn, sieh zu Jes. 61, 7. An dieser Stelle kann das Subst. schon deshalb nicht doppelter Lohn heissen, weil es sich hier um den Lohn der Sünde handelt und JHVH ein gerechter Gott ist, der nicht doppelt straft. Jes. 40, 2 ist eine Hyperbel des Mitleids, aber mit doppelter Strafe drohen kann JHVH nicht. Und eben diese Jesaiastelle beweist, dass das fragliche Nomen nicht den doppelten Lohn bezeichnet, weil es sonst dort מִשְׁנֶה statt כפלים heissen würde. נִבְלַת kann in diesem Zusammenhang nur von נְבֵלָה kommen, nicht von נִבְלָה, da aber von ersterem der st. constr. sonst nicht vorkommt, spricht man besser כְּנִבְלַת. Es ist aber כנבלת שקוציהם gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden, weil מָלֵא mit ב der Sache nicht konstruiert werden kann. Bei dieser Verbindung des fraglichen Ausdrucks ist תועבותיהם Subjekt des darauf folgenden Satzes.

19. Dieser und der folgende Vers, die den Zusammenhang unterbrechen, sind ein späterer Einschub.

21. Hier weicht der Text der LXX wesentlich ab. Es genügt aber vollkommen, wenn man אודיעם streicht. Dann kann alles andere bleiben, wie es ist.

XVII.

1. חרושה, das etymologisch mit חֶרֶשׁ zusammenhängt, ist so viel wie: künstlich zum Ausdruck gebracht. לוח לבם ist nicht bildlich, sondern wörtlich zu verstehen, denn beim Bilde heisst es 31, 32 על לבם אכתבנה, ohne לוח. Es scheint, dass man im Busen — hebräisch auf der Brust — ein Täfelchen trug, worauf man wichtige Notizen und Memoranden schrieb;* vgl. Pr. 3, 3. על לוח לבם bezieht sich auf כתובה, während לקרנות מזבחותיהם, wie man zu lesen hat, Komplement zu חרושה ist; vgl. zu Ex. 29, 27. Aus diesen verschiedenen grammat. Beziehungen der beiden Ausdrücke erklärt sich der Wechsel der Präposition bei ihnen. Die Sünde,

von der hier ohne nähere Angabe ihrer Beschaffenheit gesprochen wird, ist, wie die Nennung der Altäre in Verbindung damit zeigt, die Hauptsünde, der heidnische Kultus; vgl. das im Buche der Könige so häufige חטאת ירבעם als Bezeichnung des von Jerobeam eingeführten Kultus. Der Sinn des Ganzen ist danach wie folgt: die Hauptsünde Judas ist mit eisernem Griffel geschrieben auf ihres Herzens Täfelchen; sie kommt mittelst der diamantenen Spitze des Künstlers zum Ausdruck an den Hörnern ihrer Altäre; sieh die folgende Bemerkung.

2. Ob in כזכר der Inf. constr. steckt oder ein Substantiv, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, aber jedenfalls hängt der Ausdruck etymologisch mit זָכָר zusammen, und unter בניהם sind nicht Kinder beiderlei Geschlechts, sondern speziell Söhne oder richtiger schlechtweg Männer zu verstehen. Denn der Sinn des Satzes ist: männlich gestaltet, wie ihre Söhne, sind ihre Altäre. Gemeint sind die sogenannten Hörner der Altäre, welche die Gestalt von φαλλοὶ hatten; sieh zu Ex. 27, 2. Für ואשריהם aber ist אֲשֶׁר הֵם zu lesen und das persönliche Fürwort auf מזבחותיהם zu beziehen. Die Altäre standen bei grünen Bäumen und auf hohen Hügeln.

3. Statt der drei ersten Worte ist zu lesen וְהֶעֱבַרְתִּי לְשֹׁדֵד חֵילְךָ. Der Text des zweiten Halbverses ist hoffnungslos entstellt.

4. Für das unmögliche ושמטתה בך ist וְהִשְׁמַטְתָּה ידך zu lesen. Andere begnügen sich mit der Aenderung von בך in ידך und behalten die Kalform des Verbums bei, was aber nicht richtig ist; sieh Deut. 15, 3.

6. Die Aussprache von ערער ist zweifelhaft und auch seine Bedeutung nicht sicher. Jedenfalls aber steckt in dem Ausdruck der Name irgendeiner Pflanze. Für חררים ist vielleicht חֲרֻלִּים zu lesen. Letzteres bezeichnet eine Art Dornbusch mit dichten Zweigen, in dessen Schatten man vor der Gluthitze der Wüste Schutz finden kann; vgl. Hi. 30, 7.

8. שתול heisst nicht gepflanzt, sondern verpflanzt. Ersteres wäre נָטוּעַ. Danach denkt der Prophet hier an solche der Angeredeten, die er bekehren mag, sodass sie statt sich auf Menschen zu verlassen, wie sie jetzt tun, auf JHVH ihr Vertrauen setzen. Für יראה ist mit andern nach dem Kethib und LXX יִרָא = יִירָא zu lesen.

9. In Kittels Biblia Hebraica, wo so manche alberne Abweichung der alten Versionen Beachtung findet, wird hier LXX mit Stillschweigen übergangen, und doch hat diese im Wesentlichen

den ursprünglichen Text erhalten, freilich ohne ihn recht zu verstehen. Der Text las ursprünglich עָמֹק הַלֵּב מִכָּל־אֱנוֹשׁ = tief, das heisst, unerforschlich ist das Herz für jeden Menschen; vgl. V. 10 als Antithese*). הוא ist entweder zu streichen oder gegen die Accente als Hauptsubjekt (مبتدا) mit dem Folgenden zu verbinden. Bei letzterem Verfahren ist der Sinn des zweiten Halbverses: dieses, wer kennt es?

12. Hier bietet der massoretische Text, von mancher sprachlichen Schwierigkeit abgesehen, eine an sich beispiellose und bei Jeremia gegenüber von 7, 4 undenkbare Glorifizierung des Tempels. Ausserdem ist im Folgenden nur von JHVH, nicht aber vom Tempel die Rede, und zum Vorhergehenden passt der Ruhm des Tempels keineswegs. Der Text ist hier stark entstellt. Er las ursprünglich כסא כבוד מרום מֵרְשָׁעִים מָרוֹם מֵעֹשְׁקִים = Ehrensitz ist unerreichbar für Frevler, unerreichbar für Gewalttätige. Dies passt zu dem unmittelbar Vorhergehenden trefflich. Ueber מרום vgl. Ps. 10, 5 und sieh K. zu Ps. 56, 4.

13. Die Worte יסורי בארץ יכתבו sind undeutbar; schon das Suff. der ersten Person in יסורי ist in einer Anrede an JHVH ein Ding der Unmöglichkeit. Der Rest des Verses ist leicht verständlich und der Zusammenhang der beiden Vershälften bei Ausscheidung der fraglichen Worte recht klar.

16. Die Fassung des ersten Halbverses, wonach er heisst, „und doch habe ich mich nicht entzogen, Hirte zu sein in deiner Nachfolge“, ist sprachlich nicht zulässig, unter anderem auch deshalb, weil רֹעֶה einen Propheten nicht bezeichnen kann; vgl. zu Jes. 56, 10. Für אצתי מרעה ist zu lesen בְּצַתִּי לְיוֹם רָעָה. אחריך gehört sonach zur Konstruktion des Verbums, und der Sinn des Satzes ist: ich aber bin dir nicht nachgelaufen, dass ich den Unglückstag erlebe. Dies sagt Jeremia im Hinblick auf seine anfängliche Weigerung, dem Rufe JHVHs zu folgen; vgl. 1, 6. יום רעה sowohl als יום אנוש ist mit Bezug auf Jeremias Leiden vom Volke zu verstehen; vgl. zu V. 18. Das Argument ist dies. Wer um ein Amt sich bewirbt, muss sich auf alles gefasst machen, was dessen Waltung ihm bringen mag. Ich aber, sagt Jeremia, habe das Prophetenamt nicht

*) Die Volksweisheit stimmt in diesem Punkte, wie auch sonst bisweilen, mit der Theologie nicht überein; denn nach Pr. 20, 5 vermag auch menschliche Klugheit die im tiefsten Herzen des Nächsten verborgenen Gedanken an den Tag zu bringen.

gesucht; du hast es mir aufgedrängt, und es ist daher unbillig, dass mir dieses Amt zum Untergang zu werden droht.

17. מחתה heisst hier nicht Schrecken oder dergleichen, sondern Enttäuschung; vgl im folgenden Verse יחתו als Parallele zu יבשו. מחסי אתה heisst nicht du bist mir eine Zuflucht, zu dem die vorherg. Bitte nicht passen würde, sondern du giltst mir als solche.

18. Auf עליהם liegt hier ein starker Nachdruck. Zur Strafe für den יום רעה, den seine Landsleute ihm bereitet haben, wünscht Jeremia, das JHVH ihnen einen solchen bereiten möge.

19. Das Stück, das hier beginnt und mit unserem Kapitel zu Ende kommt, kann wegen seines Inhalts weder von Jeremia noch von einem Propheten überhaupt herrühren, denn es liegt nicht in der Aufgabe eines Propheten, für die Beobachtung des Sabbats zu eifern; vgl. zu Jes. 56, 2. Weder בני עם noch בני העם ist richtig; man hat dafür בנימין zu lesen. Ueber שער בנימין vgl. 37, 13 und besonders 38, 7.

23. Dieser Vers, der eigentlich nicht zur Sache gehört, da der Ungehorsam der Väter hier nicht in Betracht kommen kann, ist nicht ursprünglich, ich meine er rührt schon von dritter Hand her; sieh zu V. 19.

24. Das Kethib בה ist nicht minder gut als בו des Keri, da ersteres auf שבת bezogen werden kann, das auch als Femininum vorkommt; vgl. Ex. 31, 14.

25. Ueber die Verheissung der Reiterei sieh zu Jos. 11, 6. Nach dem zweiten Halbvers wurde das Bedürfnis nach einer Reiterei zur Zeit so sehr empfunden, dass man sich den Fortbestand des Staates vom Vorhandensein einer solchen abhängend dachte.

27. Für ובא ist entschieden וְהָבֵא als Inf. Hiph. zu lesen und V. 21 והבאתם zu vergleichen.

XVIII.

3. Weder והנהו noch והנה הוא ist korrekt. Das Richtige ist bloss והנה, denn in solchen Verbindungen wird im Hebräischen nur in dieser Weise auf das vorher Genannte Bezug genommen, ohne persönliches Fürwort oder entsprechendes Suff.; vgl. Gen. 18, 9. 41, 1 und 2 K. 6, 13. Ueber אבנים sieh zu Ex. 1, 16. Auch hier ist an den dort angegebenen Begriff zu denken, denn der Ausdruck heisst in diesem Zusammenhang Schoss. Die Walze, an der die Töpferscheiben angebracht sind, hält der sitzend arbeitende

Töpfer zwischen den Beinen, sodass er die Scheiben über dem Schoss hat.

4. Für כחמר ist nach sehr vielen Handschriften zu lesen בחמר = aus dem Lehm. Ueber den Gebrauch von ב zur Bezeichnung des Stoffes, woraus etwas gemacht wird, vgl. Ex. 38. 8 und 1 K. 15, 22. ביד היוצר ist nach LXX und Itala zu streichen. Der Ausdruck ist hier aus dem folgenden Verse eingedrungen.

8. אשר דברתי עליו drücken drei der alten Versionen, darunter LXX, nicht aus, aber wahrscheinlich nur weil die Uebersetzer diese Worte nicht verstanden. Jede Schwierigkeit, die dieser Relativsatz zu bieten scheint, schwindet, wenn man אשר prägnant fasst, nämlich im Sinne von „um dessentwillen“. Der Sinn des Ganzen ist sonach: und selbiges Volk lässt ab von dem Frevel, um dessentwillen ich solches mit ihm vorhatte. Ueber die Fassung der nota relat. vgl. zu 2 Sam. 2, 6.

10. An אותו ist nichts auszusetzen; vgl. 1 Sam. 2, 32. Auch LXX und Itala lag dieselbe Lesart vor, nur liess sich die hebräische Konstruktion von היטיב mit dem Acc. der Person in ihrer Sprache nicht nachahmen.

11. Für רעה ist entschieden רֵעַ zu lesen und darüber zu 1 Sam. 17, 28 zu vergleichen. Der Satz heisst danach: ich habe mit euch etwas vor. Nur zu diesem passt das neutrale מחשבה als Parallele in dem darauf folgenden Satze, nicht zu רעה.

13. שעררת ist nicht Substantiv, sondern Adjektiv mit der Femininendung îth; daher das adverbiale מאד, das sonst nicht korrekt wäre.

14. Für היעזב ist zu lesen הֲיִכָּזֵב = versiegt etwa? An מצור שדי dagegen ist nichts zu ändern. שלג לבנון aber ist nicht = der Schnee auf dem Libanon, sondern so viel wie: das eiskalte Wasser, das vom Libanon zwischen den Felsen ins Tal (שׂדי) herabfliesst. ינתשו מים זרים ist in יִנָּשְׁתוּ מְנַהֲרִים zu ändern und קרים zu streichen. Letzteres ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Flusswasser ist nicht besonders kalt. Ueber das Wasser als Bild der Hilfe in der Not vgl. 2, 13. 18.

15. Für ויכשלום בדרכיהם ist zu lesen נִכְשְׁלוּ מִדַּרְכֵיהֶם = sie sind von ihren Wegen weggestrauchelt, das heisst, sie haben die Torheit begangen, ihre Wege zu verlassen. שבילי עולם ist Epexegese zu דרכיהם. Danach bezeichnet aber ersteres nicht Irrpfade der Urzeit, sondern ist Gegensatz zu דרך לא סלולה und heisst alte, ausgetretene Pfade. Indem die Israeliten JHVH vergassen und den

Götzen opferten, irrten sie von den alten ausgetretenen Pfaden ab, um ungebahnte Wege zu gehen. Dass Hi. 22, 15 ארח עולם in üblem Sinne vorkommt, verschlägt nicht viel. Denn ארח ist die breite Strasse, welche die Menge lediglich der Bequemlichkeit wegen vorzieht, während שביל den unbequemen, aber sonst vorteilhaften Beiweg bezeichnet, den einzelne auf Zweckmässigkeit Bedachte wählen.

16. כל עבר עליה kann nicht heissen „wer irgend daran vorüberzieht", wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Denn hier ist von einem Lande die Rede und „an einem Lande vorüberziehen" ist kaum sagbar, namentlich wenn ein Individuum zum Subjekt gemacht werden soll. Auch passt das Prädikat nicht dazu. Denn ein Land ist von zu grossem Umfang, als dass jemand, der daran nur vorüberzieht, von dessen Verödung genug sehen könnte, um darüber in Erstaunen zu geraten. עבר ist hier in dem zu Gen. 23, 16 angegebenen Sinne zu verstehen, und כל עבר עליה heisst, jeder, der es oder dessen Schicksal betrachtet.

17. Für כרוח bieten sehr viele Handschriften und auch manche Ausgaben ברוח, doch ist nur ersteres richtig. Es ist aber כרוח = כברוח = wie durch einen Wind. כ als Präpos. fällt, wie schon früher bemerkt, nach einer anderen Präposition regelmässig weg. Im zweiten Halbvers ist mit den Orientalen und nach LXX, Syr. und Vulg. אַראם statt אֶראם zu sprechen. Den vor den Feinden fliehenden Israeliten will JHVH seinen Rücken statt sein Antlitz zukehren, das heisst, er will sich um sie nicht kümmern.

18. Die Worte כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא sind nicht ein Teil der Rede der Feinde Jeremias, sondern eine parenthetische ironische Bemerkung des Propheten. Um diese eingeschaltete Bemerkung zu würdigen, darf man nicht vergessen, dass nicht das gemeine Volk, sondern dessen Führer, die Priester, die Politiker (Weisen) und die zeitgenössischen falschen Propheten die Feinde Jeremias waren. Indem er von den Ratschlägen dieser spricht, deren Gegenstand sein Verderben war, bemerkt Jeremia ironisch, „denn nicht ist der Priester verlegen um Lehre, noch der Weise um Rat, noch der Prophet ums Wort; wenn daher diese drei sich zusammentun, um zu beratschlagen, da muss doch etwas Grosses und Edles herauskommen!" Im zweiten Halbvers ist ohne den geringsten Zweifel nach Syr. בִּלְשֹׁנוֹ für בלשון zu lesen und das Suff. auf Jeremia zu beziehen. Die Korruption beruht in diesem Falle nicht auf Haplographie, sondern sie ist eine alte gelehrte

Verballhornung, veranlasst durch Missverständnis der diesem Nomen vorgeschlagenen Präposition. Denn die Alten fassten ב hier, wie die Modernen es tun, in instrumentalem Sinne, vgl. die Versionen, besonders Targum, und zu diesem Sinne passte das Suff. nicht, weshalb sie dasselbe strichen. Tatsächlich aber heisst ב hier „wegen“ oder „für“. Danach sagen die Feinde Jeremias: wir wollen ihn totschlagen für seine Zunge, das heisst, für seine den Untergang des Staates voraussagenden Reden. Dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt, dessen Sinn ist: sodass wir all seine Reden nicht mehr zu hören bekommen.

19. Für יריבי ist mit andern רִיבִי zu lesen.

21. Für הרגי מות will man neuerdings הֲרֻגִים lesen, doch ist ersteres richtig, nur muss man מות im Sinne von „Pest“ fassen. Denn, dem folgenden בחוריהם gegenübergestellt, ist אנשיהם mit Bezug auf Männer zu verstehen, die zu alt sind, um in den Krieg zu ziehen oder überhaupt zu kämpfen, und solche werden an der Pest sterben. Ueber הרג sieh zu Gen. 34, 25.

23. Für תמחי lies תִּמָּח als dritte Person fem. Niph. und fasse חטאתם als Subjekt dazu. מכשלים לפניך ist unhebräisch. Man hat dafür teilweise nach Syr. מֻשְׁלָכִים מִלְּפָנֶיךָ zu lesen; vgl. Ps. 51, 13. בעת ist in בְּעֹז zu ändern und über die Verbindung בעז אפך Ps. 90, 11 zu vergleichen.

XIX.

1. Ueber וקנית sieh zu 13, 1. Auch in diesem Falle darf der Gegenstand nicht etwa ausgeborgt sein, weil er zerstört werden muss. חרש ist als Glosse zu יוצר zu streichen. Ein irdenes Gefäss ist hebräisch sowohl כלי יוצר als כלי חרש; vgl. V. 11. 2 Sam. 17, 28. Ps. 2, 9 gegen Num. 5, 17 und Jer. 32, 14. Dem Glossator aber scheint letztere Bezeichnung geläufiger gewesen zu sein. Der ungrammatische zweite Halbvers ist zu streichen. Die Versionen, die dieses Plus bereits vorfanden, ergänzen ein Verbum davor, um den Sinn zu vervollständigen. In Targum aber ist ותדבר עמך nicht Wiedergabe von hebr. והולכת, sondern von ולקחת עמך. Denn bei persönlichem Objekt wird לקח in Targum stets durch דַּבַּר statt des sonstigen נְסַב wiedergegeben.

3. Für מלכי ist wohl מלך zu lesen, da Jod aus dem Folgenden verdoppelt sein mag. Zur Not kann jedoch die Recepta belassen werden, wenn man unter dem Pl. den gegenwärtigen König

nebst seinem voraussichtlichen Nachfolger oder das ganze königliche Haus versteht. Unter המקום הזה aber ist in diesem Stücke durchweg nicht Jerusalem zu verstehen, sondern Thopheth oder das Tal Ben Hinnom, wohin Jeremia geschickt wurde, um daselbst diese Rede zu halten. Das ausserordentliche Unglück, das dieser Stätte gedroht wird, soll in deren Degradierung von einer Kultusstätte zum Begräbnisplatz bestehen; vgl. V. 11 und 2 K. 23, 20.

4. וינכרו ist = und prägten einen ausländischen Charakter auf. Für ומלאו ist unbedingt וּמָלְאוּ zu lesen; sieh zu Gen. 1, 22.

5. עלות לבעל, das 7, 31 fehlt und in LXX auch hier nicht zum Ausdruck kommt, ist zu streichen. In Verbindung mit עלות ist שרף auch unhebräisch. Hiph. von עָלָה ist das richtige Verbum in Verbindung mit diesem Nomen. Das Plus rührt von jemand her, der durch עלות und עלתה ein Wortspiel erzielen wollte.

7. בקק kommt sonst in Verbindung mit עצה nicht vor; auch leuchtet nicht ein, wie die Pläne Judas und Jerusalems im Tale Ben Hinnom zunichte gemacht werden sollen. Der Text ist hier nicht in Ordnung. Statt וירושלים drückt LXX ואת עֲצַת ירושלים aus. Danach vermute ich, dass Jeremia schrieb ובקתי את עָרֵי יהודה ואת חֻצוֹת ירושלים כמקום הזה = und ich will die Städte Judas und die Strassen Jerusalems leer machen wie diese Stätte. Der Vergleich mit dem Tal Ben Hinnom ist leicht erklärlich. Denn dieses Tal war wegen seines schauerlichen Charakters unbebaut.

8. Ueber den Sinn von כל עבר עליה sieh zu 18, 16. Am Schlusse drücken LXX und Vulg. מַכָּתָהּ statt מַכֹּתֶהָ aus, doch ist letzteres wegen כל vorzuziehen; vgl. 50, 13.

11. Sprich nach LXX, Syr. und Vulg. יִשָּׁבֵר statt יְשַׁבֵּר, fasse aber nicht כלי als Subjekt dazu, wie diese Uebersetzer tun, denn die Konstruktion ist hier die zu Gen. 4, 18 erörterte. Am Schlusse ist לקבר, das 7, 32 fehlt und in LXX auch hier sich nicht findet, zu streichen.

13. Für das schwierige הטמאים bringt Syr. מְטַמְּאִים zum Ausdruck, doch genügt es vollkommen, wenn man an ersterem bloss den Artikel streicht.

XX.

1. נגיד halten manche Erklärer für eine Glosse, allein פקיד ist ein zu gewöhnlicher Ausdruck, um glossiert zu werden. פקיד נגיד ist eine Verbindung ungefähr wie כהן ראש und heisst Oberverwalter. Nur ein solcher, nicht ein subalterner Tempelbeamter

konnte sich unterstehen, den Propheten zu schlagen, wie der genannte Pashur nach V. 2 es tat, von der Einkerkerung gar nicht zu sprechen.

4. Hier liegt uns der Text unmöglich in seiner Ursprünglichkeit vor, denn nach alttestamentlicher Denkweise kann man sich selbst nicht zum Grauen werden. Das ist moderne Redensart. Ferner nach dem Ausdruck ועיניך ראות soll ja der Angeredete selber unversehrt davonkommen, was aber unmöglich ist, wenn er sich selbst und seinen Freunden zum Grauen geworden. Hinter יהוה ist אֵלַי ausgefallen oder auch nicht. לך aber ist entschieden in לו zu ändern, das auf Pashur geht. Für אהביך endlich ist איביך zu lesen und sämtliche Suffixa der zweiten Person auf Jeremia zu beziehen. Danach ist der Sinn der Rede wie folgt: ich will dich für ihn und all deine Gegner zum Grauen machen; sie sollen durch das Schwert ihrer Feinde fallen, während du zuschaust. Dass Pashur den Namen מגור מסביב erhalten soll, weil ein anderer ihm zum Grauen werden wird, kann nicht befremden; vgl. z. B. 23, 6 יהוה צדקנו und Ex. 17, 15 יהוה נסי. נבאת ist hier Piel und = du hast prophezeien lassen. Das nicht selten vorkommende Hithp. dieses Verbums macht es wahrscheinlich, dass davon auch Piel im Gebrauch war. Der Umstand aber, dass der Tempelbeamte V. 1 Priester und nicht Prophet genannt wird, zwingt zu obiger Fassung.

7. Für חזקתני ist unbedingt zu lesen החזקתני = du hast dich mein bemächtigt; vgl. z. B. Dan. 11, 21. Kal von חזק kann nur intransitive Bedeutung haben.

8. Ueber חמס ושד אקרא sieh zu 6, 7. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: JHVHs Wort hat mir immer nur Schimpf und Spott eingebracht.

9. Für ואמרתי ist ohne den geringsten Zweifel ואם אמרתי zu lesen; אם ist durch Haplographie weggefallen. Ueber אם mit folgendem Perf. im Sinne von כי vgl. Ps. 73, 15. Aber auch für das undeutbare עצר ist höchst wahrscheinlich zu lesen כְּצָרָב = wie Brand; vgl. צרבת. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass ב wegen des Folgenden wegfiel.

10. מגור מסביב ist hier im Munde der Feinde Jeremias Zitat, womit sie die Quintessenz seiner derbsten Reden anführen; sieh V. 3 und 6, 25. Durch die Anführung dieser Drohung Jeremias wollen seine Feinde ihre Ratschläge gegen ihn motivieren und rechtfertigen. Für ונגידנו lese man לְנֶגְדֵּנוּ, wie auch שלמו für שלמי und צלעו für צלעי. Die Ausdrücke אנוש שלמו und שמרי צלעו sind als

Vokative zu fassen und deren Suffixa auf נגידנו zu beziehen. שמר hat hier dieselbe Bedeutung wie in der Verbindung שמר דרך, und צלע heisst Seite. Das Subjekt zu יפתה ist aus לנגידנו zu entnehmen, während לו auf Jeremia sich bezieht. Für ונקחה endlich liest man viel besser וְנִקְמָה; vgl. zu Jes. 47, 3. Danach ergibt sich für das Ganze folgender Sinn: ich habe gehört die feindselige Rede gar vieler: „Grauen ringsum!“ berichtet dies unserem Fürsten, ihr, die ihr für seine Sicherheit verantwortlich seid, die ihr ihm von der Seite nicht weicht, vielleicht dass sich dieser überzeugen lässt und wir jenem beikommen können und so weiter.

11. Hier fasst man אותי allgemein nach den Versionen als unkorrekte Aussprache für אִתִּי und bezieht das darauf folgende Komplement auf JHVH. Allein abgesehen davon, dass die im A. T. so häufige Wendung „JHVH ist mit einem“ nirgends mit einem derartigen Komplement vorkommt, ist כגבור עריץ, an sich keine hebräische Verbindung, auf JHVH bezogen Blasphemie, denn עריץ, eigentlich = Gefürchteter, wird überall in üblem Sinne gebraucht, einen Tyrannen oder Gewalttätigen bezeichnend; vgl. zu Pr. 11, 16. Tatsächlich ist אותי hier nota acc., für עריץ aber hat man יָרִיץ zu lesen. Das Objekt dazu ist nicht durch ein Suff. am Verbum, sondern durch את ausgedrückt und des Nachdrucks halber vorangestellt wegen des Kontrasts mit רדפי. כגבור bezieht sich auf das Objekt. Sonach ist der Sinn der: JHVH aber macht, dass ich wie ein Held renne — das heisst kämpfe — deshalb müssen meine Verfolger erliegen. Ueber רוץ sieh zu Jes. 40, 31, über dessen Verbindung mit גבור Ps. 19, 6 und Jer. 23, 10, an welcher letzterer Stelle גבורה als Parallele zu מרוצה sich findet, und über כשל zu Jes. 5, 27. Im zweiten Halbvers ist לא השכילו so viel wie: sie haben keinen Erfolg gehabt, es ist ihnen nicht gelungen.

12. Für צדיק ist nach Aqu., Symmach., Syr., und zwei hebräischen Handschriften צֶדֶק zu lesen. Die Verbindung בחן צדק ist wie שֹׁפֵט צֶדֶק.

13. Dieser Vers, der hier den Zusammenhang unterbricht, ist offenbar von anderswo hierher verschlagen.

15. בן זכר kann nur heissen, ein gesunder Knabe, der zu leben verspricht. Ueber diesen Gebrauch von זכר vgl. zu Gen. 17, 14. Wegen שמח sieh zu Jes. 56, 7. Hier bedeutet dieses Piel gratulieren, Glück wünschen. Auch im Neuhebräischen kommt das Verbum in dieser Bedeutung vor. So wird Midrasch rabba Gen. Par. 26 erzählt, dass Rabbi Chajja, als er Rabbi Simi bar

Ami begegnete, dessen Frau ihm ein Töchterchen geboren hatte, in Bezug auf dieses Ereignis eine freundliche Bemerkung machte. Hierauf sagte der Grossvater des Kindes, der die beiden im Gespräch gesehen hatte, zu dem glücklichen Vater, שמחך הבבלי, was dem Zusammenhang nach nur heissen kann, „hat dir der Babylonier Glück gewünscht?“ Sieh auch K. zu Ps. 45, 9 und vgl. noch in der Sprache der Mischna die stehende Redensart לשמח חתן וכלה = Neuvermählten Glück wünschen oder Artigkeiten sagen.

16. Der Schwerpunkt des hier ausgesprochenen Fluches liegt in כערים אשר הפך יהוה; sieh zu V. 17. Im zweiten Halbvers liest man für ושמע nach den Versionen wohl besser ישמע, doch absolut nötig ist dies nicht.

17. Für לא ist לֻא = לוּ zu sprechen, V. b als Apodosis zu fassen und zur Konstruktion des Ganzen Jes. 48, 18 zu vergleichen. מותת hat hier als Po., wie bei andern Verben Piel, dem es entspricht, deklarative Bedeutung, und מרחם als Komplement dazu kann nur heissen im Mutterleibe. Ueber letzteres vgl. zu Gen. 25, 23 und besonders zu Ri. 13, 5. Weil der Mann ihn dem Vater als tot geboren hätte melden sollen, statt dessen aber umgekehrt die Geburt eines gesunden und kräftigen Knaben angekündigt, darum wünscht der lebensmüde Prophet, dass es dem Betreffenden für seine verkehrte Botschaft so ergehen möge, wie den Städten, die JHVH von Grund aus zerstört — hebräisch umgekehrt oder herumgedreht — hat; sieh die Schlussbemerkung zu 2 Sam. 1, 21.

XXI.

2. בעדנו heisst wohl „für uns“, doch nicht im Sinne von „in unserem Namen“, sondern im Sinne von „uns zur Hilfe, zum Schutze“. Denn die Präposition wird stets von etwas gebraucht, das vor eine Person oder Sache hingetan oder gestellt wird, um sie von einer andern zu trennen; vgl. zu Pr. 6, 26 und Hi. 2, 4. Hieraus entsteht wohl der Begriff des Schützenden als auch der Begriff des Hindernden, letzteres besonders in der Verbindung mit Verben des Schliessens und Umzäunens. Hier ist unsere Präpositon gebraucht, weil die Redenden hoffen, dass JHVH auf Befragung sich bereit erklären wird, sie vor den Chaldäern zu schützen.

4. Hier verstehen die Neuern die Drohung JHVHs dahin, dass er die Waffen der Jerusalemiter umwenden und ins Innere der belagerten Stadt zuzammenziehen werde. Zu welchem Zwecke

JHVH das tun wolle, das erklärt niemand; denn für den naheliegenden Zweck würde es vollkommen genügen, wenn JHVH gesagt hätte, dass er den Jerusalemitern die Waffen aus der Hand nehmen wolle, ohne uns wissen zu lassen, wohin er dieselben zu bringen gedenke. Ausserdem ist dergleichen für einen Gott unnatürlich, und JHVH kann nicht vorgeben, so etwas bewerkstelligen zu wollen, wozu sichtbare Faktoren nötig sind. LXX bringen den ersten Relativsatz nicht zum Ausdruck, weil sie ihn für überflüssig hielten, was er aber keineswegs ist. Denn dieser Relativsatz besagt, dass das, was JHVH mit den Waffen vorhat, geschehen wird, während des Kampfes, wo die Jerusalemiter sie in den Händen haben. Auf diesen Punkt kommt es hier an, wie gleich erhellen wird. Denn הסב heisst hier nicht umwenden, sondern abwenden, und das Suff. in אותם bezieht sich auf die Chaldäer, vgl. Kimchi, während אסף bedeutet Einlass verschaffen. Was die Chaldäer jetzt hindert, die Mauer zu durchbrechen und in die Stadt einzudringen, sind die Waffen in den Händen der Belagerten, womit sie sie zurückdrängen. Diese Waffen droht nun JHVH von ihrem Ziele abzuwenden, sodass sie für die Chaldäer unschädlich sind, und sonach will er den Belagerern leichten Einzug in die Stadt verschaffen. Während man sonst auf die LXX soviel gibt und sie überall zu Hilfe zieht, nimmt man hier unglücklicher Weise grade von dem in ihrem Texte keine Notiz, was auf das Richtige zu führen geeignet ist. Denn die Wiedergabe von אותם durch αὐτοὺς statt auf ὅπλα bezügliches αὐτὰ muss jedem die von den Uebersetzern angenommene grammatische Beziehung dieses Ausdrucks klar machen.

6. Die Konjunktion am ersten ואת wird wohl besser gestrichen. בדבר גדול aber ist entschieden gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden und am Schlusse statt ימתו nach LXX נָמֻתוּ: zu lesen. Die massoretische Fassung ist wegen גדול höchst unwahrscheinlich. Denn die Pest, die den Tod bringt, braucht nicht als gross beschrieben zu werden; dagegen ist eine solche Beschreibung an ihrem Platze, wenn gesagt sein soll, dass die Pest Menschen sowohl als Vieh hinraffen wird.

7. עליהם bezieht sich auch auf die beiden folgenden Verba. Die Stellung dieses Komplements nach dem ersten der drei Verba, zu denen es gehört, ist eine Eleganz.

9. Nach einer frühern Bemerkung bezeichnet שלל die Beute, von der auch solche, die nicht in den Krieg gezogen sind, ihren

Anteil erhalten. Danach ist hier והיתה לו נפשו לשלל = der wird ohne Kampf sein Leben retten. Um eine Schattierung verschieden ist aber der Sinn der verwandten Wendung 45, 5.

11. Dieser und der folgende Vers sind aus anderem Zusammenhang hierher versprengt. Als Fortsetzung der vorhergehenden Rede wäre hier ולבית מלך יהודה nach כה תאמרון אל צדקיהו in V. 3 völlig überflüssig. Ein weiterer Grund für die Ausscheidung dieser beiden Verse wird aus der folgenden Bemerkung erhellen.

12. Für לַבֹּקֶר ist zu lesen לַבְּקָרִים; die Pluralendung ist durch Haplographie verloren gegangen. לַבְּקָרִים heisst nach Ps. 101, 8 fleissig. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Jer. 7, 13 und Ex. 11, 1. Der Gedanke dieses Verses zeigt, dass er nicht Fortsetzung von V. 8—10 ist. Denn nach V. b wollte JHVH zur Zeit die Katastrophe noch abwenden, wenn sein Volk sich bessern sollte, während in V. 9 Uebergabe an die Babylonier oder Tod JHVHs Ultimatum ist.

13. Dieser und der folgende Vers enthalten ein Bruchstück einer andern Rede, die weder mit dem unmittelbar Vorhergehenden noch mit V. 8—10 in irgendwelchem Zusammenhang steht. Der Text ist nicht in Ordnung. ישבת ist aus etwas anderem verderbt, doch lässt sich das Ursprüngliche nicht mehr ermitteln. Für צור aber vermute ich ursprüngliches יַעַר. Wegen עמק und מישור ist die Anrede wahrscheinlich gar nicht an die Judäer, sondern an ein fremdes Volk.

XXII.

1. Für רד ist entschieden לֵךְ zu lesen. LXX lag sowohl diese als jene Lesart vor, und sie drückt daher nach ihrer Gewohnheit beide aus. Das hier folgende Stück, halte ich für die Grundstelle, von der 17, 19—27 eine spätere Variation ist.

6. Das Stück von גלעד אתה לי an bis V. 9 incl., worin offenbar nicht vom königlichen Hause, sondern vom ganzen Land gesprochen wird, stammt aus anderem Zusammenhang. Ursprünglich fing diese zweite Rede über das königliche Haus mit V. 10 an.

8. Auch an dieser Stelle ist עבר in der zu 18, 16 angegebenen Bedeutung zu verstehen, und עמים רבים entspricht dem darauf folgenden העיר הגדולה. Der erste Halbvers heisst danach: und grosse Völker werden Betrachtungen anstellen über das Schicksal dieser Stadt.

10. Für למת ist, dem darauf folg. לְהלך entsprechend, mit andern לַמֵּת zu lesen, denn Jeremia dachte dabei an eine bestimmte Person. Gemeint ist wahrscheinlich Josia, der in der Schlacht bei Megiddo gefallen war; vgl. 2 K. 23, 29. Im zweiten Halbvers lesen manche der Neuern nach LXX und Syr. ולא יראה für וראה, was aber nicht richtig ist. Denn שוב hat hier keine selbständige Bedeutung, sondern ist adverbialisch mit dem folgenden Verbum zu verbinden, sodass der Satz heisst: denn er wird sein Heimatland nicht wiedersehen. Der Gebrauch von עוד mit adverbialem שוב findet sich öfter, aber das Perf. des Hauptverbums neben dem Imperf. von שוב ist allerdings ungewöhnlich, doch findet sich Esther 8, 6 etwas Aehnliches in Verbindung mit יכל.

14. קרע ist hier offenbar ein architektonischer Kunstausdruck, dessen Sinn aber wegen des unsichern damit verbundenen חלוני sich nicht mehr ermitteln lässt. Für וספון ist höchst wahrscheinlich dem folg. ומשוח entsprechend וְסָפוֹן als Inf. absol. zu vokalisieren.

15. בארז ist nicht notwendig unrichtig. LXX drückt dafür בְּאָחָז und Aqu. בְּאַחְאָב aus. Ersteres ist plausibler, weil es graphisch näher liegt, und weil Ahas nach 2 K. 16, 10—18 am Tempelgebäude Aenderungen vornahm und es sich deshalb annehmen lässt, dass er auch seinen königlichen Palast umbaute und prächtig herstellte. Was besonders gegen Aquilas Lesart spricht, ist die Unwahrscheinlichkeit, dass Jeremia in einer Rede an den König von Juda einen König Israels als Beispiel nannte. אביך הלא אכל ושתה pflegt man zu übersetzen, „dein Vater ass und trank ja auch“, allein so etwas kann man von einem Schuhflicker sagen, nicht aber von einem König. Zudem ist ja im Vorhergehenden nur von Extravaganz im Bauen und nicht von ausgelassenen Freuden der Tafel die Rede. Man hat hier den Sinn der Konjunktion an der Spitze des folgenden Satzes verkannt, bei deren richtiger Fassung unser Satz einen trefflichen Sinn gibt. Die Konjunktion in ועשה ist das sogenannte Waw adaequationis und danach der Sinn des Ganzen wie folgt: dein Vater, ja der, wie er ass und trank, so übte er Recht und Gerechtigkeit, das heisst, dieses war ihm ebenso Lebensbedürfnis, wie jenes. In dem Buche der Sprüche findet sich Waw etliche Mal so gebraucht, aber immer nur bei Substantiven. Beim Verbum ist mir jedoch im ganzen A. T. kein zweites Beispiel solchen Gebrauchs dieser Konjunktion bekannt. Gleichwohl verschlägt dieser Umstand nicht viel, denn Jeremia mag diesen Gebrauch auf das Verbum ausgedehnt haben oder dessen sonstiges ausschliess-

liches Vorkommen beim Substantiv überhaupt blosser Zufall sein. Uebrigens handelt es sich hier um ein Verbum in der dritten Person, und diese Verbalform ist ursprünglich und eigentlich ein Substantiv. Dies gilt vom Imperf. sowohl als dem Perf., besonders aber von letzterem, mit dem wir es hier zu tun haben, denn dieses kommt in der genannten Form auch mit dem Artikel vor, was sonst nicht der Fall sein könnte; sieh zu Gen. 21, 3.

16. אֹתִי ist hier, wie öfter in diesem Buche, ungenauere Aussprache für die Präposition את mit Suff. und der Satz = das ist bei mir Vernunft oder das heisse ich eine vernünftige Lebensanschauung. Diese Bedeutung von דעת ist wohl zu beachten. Ueber diesen Gebrauch von את sieh zu Mal. 2, 5. Vergleichen liesse sich auch englisch „with“, das ebenso gebraucht wird.

17. Streiche ועל העשק als falsche Glosse zu ועל המרוצה. Falsch ist die Glosse, weil מרוצה, von רוץ abstammend, Bedrückung oder Erpressung nicht bedeuten kann. מרוצה hat hier seine gewöhnliche Bedeutung „Lauf“ oder „Eilfertigkeit“, aber für לעשות ist לַעֲשֹׁק zu lesen und dieses von מרוצה abhängen zu lassen.

18. והוי ist nicht etwa so viel vie הוי [ולא [יספדו להם, sondern es gehört die Konjunktion in diesem Ausdrucke mit zum Klageruf. Um dieses anzudeuten, reiht sich der zweite Halbvers asyndetisch an. הוי אחות aber ist in der Totenklage über einen Mann undenkbar. Ausserdem erwartet man statt אחות, dem הדה in der Parallele entsprechend, ein eine Eigenschaft bezeichnendes Substantiv mit Suff., das auf das vorhergehende אחי sich bezieht. Für אחות ist daher אַחֲוָתוֹ zu lesen und darüber Sach. 11, 14 zu vergleichen. Sonach erhält man für diesen Wehruf den Sinn: ach, mein Bruder, ach seine Brüderlichkeit! Das heisst, und welch ein Bruder er war! Das Ganze aber besagt, dass der genannte König weder als Mann noch als Herrscher beweint werden wird.

20. Für נשברו ist נִשְׁבּוּ zu lesen und darüber in V. 22 בשבי ילכו zu vergleichen.

21. Für בשלותיך ist nach LXX und Aqu. zu lesen בְּכִשְׁלוֹנֵךְ, nicht בְּמִכְשֹׁלֵךְ wie andere vermuten. Letzteres hat nicht die hier erforderliche Bedeutung. Denn die Präposition in diesem Ausdrucke gehört zur Konstruktion des Verbums, und der Satz heisst: ich habe zu dir gesprochen von deinem Sturze, d. i., ich habe dir vorausgesagt, dass er kommen muss, wenn du dich nicht besserst.

22. רֹעַיִךְ sowohl als רעתך am Schlusse ist in רֵעַיִךְ, resp. רֵעָיִךְ zu ändern. Nur dazu passt מאהביך als Parallele. Danach muss aber

תבשי ונכלמת von der Enttäuschung verstanden werden. כי an der Spitze von V b, das in LXX fehlt, ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen.

23. Für נחנת, das keine hebräische Verbalform sein kann, hat man נָחַנְתְּ zu lesen. Das Perf. masc. würde נָחַת lauten, und beim Fem., wo in das vokallose Tau des Suff., worauf das Wort auslautet, Dag. forte nicht gesetzt werden kann, tritt Nun an dessen Stelle; vgl. Dan. 2, 25 und 6, 19 הַנְעֵל als Perf. Haph. von עלל. Von נתן, dessen Perf. wie bei einem Verbum tertia Tau behandelt wird, kommt zwar Ez. 16, 18. 33. 36 נָתַתְּ vor, aber dies ist entweder unkorrekt, oder dort ging der Ersatz durch Nun nicht an, weil der dritte Radikal selbst Nun ist. Ein anderes Beispiel der zweiten Pers. fem. Sing. Perf. von einem Verbum tertia Tau findet sich in keiner Form im ganzen A. T. Danach ist der Satz hier = wie wirst du herunterkommen! und dies passt zu der in V. a beschriebenen hohen Position vortrefflich.

24. כי, womit das mit dem Eide Beteuerte eingeleitet wird, ist an der Spitze des zweiten Halbverses wiederholt wegen des Bedingungssatzes dazwischen; vgl. zu 26, 15. Zum zweiten Mal ist aber diese Partikel in manchen der Versionen nicht ausgedrückt, weil deren Wiederholung in den andern Sprachen nicht anging. Es ist wahrlich Zeit, dass man dergleichen Auslassungen, die auf Rechnung der Sprachverschiedenheit kommen, nicht registriert, wie dies hier in Kittels Biblia Hebraica geschieht.

25. Auch hier hat LXX höchstwahrscheinlich durchweg nicht anders gelesen als ביד, respekt. וביד, obgleich sie das Substantiv durch den Plural wiedergibt; sieh die vorherg. Bemerkung. Im Hebräischen ist in solcher Verbindung nur der Sing. von יד gut klassisch.

26. Streiche den ungrammatischen Artikel bei הארץ. Der Abschreiber mag dabei an den Anfang des folgenden Verses gedacht haben; sieh zu V. 29. ילדתם ist in ידעתם zu ändern und das darauf folgende שם zu streichen; vgl. V. 28. Letzteres kam erst nach der Korruption des Verbums. Bei der massoretischen Lesart ist אחרת vollends überflüssig.

27. Für מְנַשְּׂאִים ist entweder מְנַשְּׂאִים oder besser מַשִּׂאִים zu lesen. Der Sinn des Relativsatzes ist danach: wohin sie sich falsche Hoffnungen machen zurückzukehren.

28. Mit der Theologen eignen Unkenntnis alles Praktischen liest die moderne Exegese hier heraus einen Vergleich des ge-

nannten Königs von Juda mit einem verächtlichen und zerschlagenswerten Gebilde. Allein abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit, die נפוץ danach bietet, weil Kal dieses Verbums die Bedeutung „zerschlagen“ nicht haben kann — vgl. zu Ri. 7, 19 — ist diese Fassung auch sachlich nicht zulässig. Denn das tertium comparationis ist offenbar der Transport nach einem fremden Lande, während kein vernünftiger Mensch etwas Zerschlagenswertes nach einem fremden Lande transportiert, weil dabei keine Aussicht auf Deckung der Transportkosten vorhanden ist. עצב bedeutet hebräisch Produkt, Fabrikat, und נבזה heisst armselig, von geringem Werte, vgl. zu 1 Sam. 15, 9, während נפוץ, wofür wohl besser, aber nicht notwendig נָפוֹץ, Partizip Niph. von פוץ, zu sprechen ist — vgl. zu Gen. 9, 19 — so viel ist wie: verbreitet, in Menge vorhanden. Wenn die Produktion irgendeines Artikels im Lande der Fabrikation die Nachfrage übersteigt, wird er, um Käufer zu finden, Gegenstand der Ausfuhr. Mit einem solchen in Ueberfülle erzeugten, an Ort und Stelle nicht anzubringenden und darum ausgefahrenen Artikel wird nun der deportierte König von Juda in der rhetorischen Frage verglichen. כלי heisst hier nicht Gefäss sondern schlechtweg Ding, Gegenstand; sieh zu Ex. 22, 6. Im zweiten Halbvers ist der Artikel von הארץ zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

29. Streiche den ersten Halbvers, dann lies שִׁמְעוּ für שמעי und verbinde den Satz mit dem Folgenden. Unter ארץ als Anrede könnte nicht Palästina, sondern nur die Erde verstanden werden, die Erde aber wird, wie schon früher bemerkt, stets nur zusammen mit dem Himmel, nicht allein, angeredet. Ausserdem, von Bezeichnungen für Gott abgesehen, gibt es sonst in der Poesie und in den Schriften der Propheten keinen Fall, wo dasselbe Nomen im Vokativ hintereinander wiederholt wäre, und eine zweimalige solche Wiederholung findet sich auch in der gemeinen Prosa nicht. Die Korruption entstand hier in folgender Weise. Ein alter Leser schrieb an den Rand ארץ הארץ ארץ, um anzudeuten, dass V. 26 ארץ, V. 27 הארץ und V. 28 wieder ארץ ohne Artikel das Richtige ist, grade wie wir oben emendiert haben. Aus dieser textkritischen Bemerkung entstand das dreimalige ארץ, das, nachdem es hier in den Text geraten, die Aenderung am folgenden Imperativ zur nötigen Folge hatte. — Das Subjekt zu שמעו ist nicht genannt.

30. Für יצלח ist vielleicht יַצְלִיחַ zu lesen; בימיו aber hat man entschieden in בָּנָיו zu ändern, vgl. V. b, und dieses bei ersterer Lösung des Verbums als Subjekt, bei letzterer als Objekt zu fassen.

XXIII.

1. מאבדים ist nicht vom Zugrunderichten zu verstehen, sondern das Verbum ist in dem zu Deut. 26, 5 angegebenen Sinne zu fassen. Das Partizip bezeichnet sonach die Hirten als solche, die einen Teil der Schafe von der Herde sich trennen und verlaufen liessen. מרעיתי, mit Suff., das auf JHVH geht, ist hier, wo von sterblichen Hirten die Rede ist, unmöglich; sieh zu Ez. 34, 31. Aus diesem Grunde hat man מרעיתם zu lesen. צאן מרעיתם, mit auf רעים bezüglichen Suff., heisst die Herde, die ihnen zur Weide anvertraut wurde; vgl. 13, 20.

3. Für הדחתי ist הִדִּחֻם zu lesen und V. 2 ותדחום zu vergleichen. Es werden danach die politischen Führer des Volkes für die gezwungene Auswanderung Einzelner verantwortlich gemacht.

5. Für צדיק liest man vielleicht nach Syr. besser צֶדֶק; für מֶלֶךְ והשכיל aber ist ohne Zweifel מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּל zu lesen und das Subjekt dazu aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Ueber ועשה משפט וגו' sieh zu 9, 23.

6. וישראל ישכן ist in וירושלם תשכן zu ändern und 33, 16 zu vergleichen. Unter ישראל neben יהודה könnte nur das nördliche Reich verstanden werden, und von diesem kann aber hier die Rede nicht sein. יהוה צדקנו heisst nicht JHVH ist unsere Gerechtigkeit, sondern es umfasst dieser Name die beiden Hauptbegriffe des Satzes: JHVH verbirgt uns [in dem so Benannten] unser Heil; sieh zu Ri. 6, 24.

8. זרע hat hier die zu Jes. 43, 5 angegebene Bedeutung. Man beachte, dass hier in Verbindung mit diesem Substantiv dasselbe Verbum gebraucht ist wie dort. Es scheint somit, das הביא in Verbindung mit זרע in diesem Sinne und ohne Angabe des Wohin, so viel ist wie Zerstreute zusammenbringen. In צפונה bezeichnet die Endung â den casus obliquus, den wir Genitiv nennen; vgl. zu Gen. 35, 19. Für הדחתים ist nicht nach LXX הדיחם zu lesen, wie die Neuern tun, sondern הִדִּחֻם; vgl. zu V. 3. Der dritte Relativsatz gehört also nicht mehr zur Schwurformel. Danach ist aber das Athnach bei הארצות zu setzen.

9. Für das in diesem Zusammenhang undeutbare עברו ist ohne den mindesten Zweifel עִבְּרוֹ zu lesen. Nach dem zu Gen. 34, 30 über עכר Gesagten heisst dann dieser Relativsatz: dem der Wein, statt gut zu tun, übel mitgespielt hat.

10. Für מנאפים ist חֲנֵפִים zu lesen und V. 11 חנפו, wie auch V. 15 חנפה, zu vergleichen. Auch für אָלָה ist nach Aqu. und Syr אֵלֶּה zu lesen und dieses auf חנפים zu beziehen. Es haftet hier aber dem Stamme beim Verbum sowohl als auch beim Substantiv und Adjektiv der spätere Begriff „schmeicheln" an. Denn in diesem ganzen Stücke handelt es sich hauptsächlich darum, dass die Priester und namentlich die Propheten dem Volke für die Zukunft das verkündeten, was es gern hörte. מרוצתם ist = ihr Streben; vgl. zu Jes. 40, 31 und zu Deut. 16, 20.

14. Sieh zu V. 10. Auch hier ist נאוף, das in den Zusammenhang durchaus nicht passt, in חָנוֹף zu ändern. Für שבו lese man יָשֻׁבוּ; die Korruption ist durch Haplographie des Jod entstanden. בלי kann mit dem folg. Perf. konstruiert werden, aber nicht לבלתי; vgl. zu 27, 18. כלם ist = alle beide. Gemeint sind Samaria und Jerusalem. Ueber diesen Gebrauch von כל vgl. Ez. 37, 22 und Pr. 22, 2.

17. An אמרים אמור ist nichts zu ändern, dagegen hat man für למנאצי דִּבֶּר mit andern nach LXX, Itala und Syr. למנאצַי דָּבָר zu lesen.

18. Hier ist dem Texte, wie er uns vorliegt, kein befriedigender Sinn abzugewinnen. Ich vermute, dass וַיִּשְׁמַע וַיִּרָא für וירא וישמע und am Schlusse וַיִּשְׂמָח für וישמע zu lesen ist; ferner dass מי in V. a relative, in V. b aber interrogative Bedeutung hat. Danach wäre der Sinn des Ganzen der: denn wer im Rate JHVHs steht, der hat etwas gehört, das ihn mit Angst erfüllt. Wer kann sein Wort vernehmen und dessen froh sein? V. b ist aber ebenso wie V. a mit Bezug auf JHVHs Wort über die nächste Zukunft zu verstehen. Wer dieses Wort JHVHs vernommen hat, dem graut es, und er kann nicht von bevorstehendem Heil sprechen, wie die falschen Propheten es tun.

19. Auch hier ist der Text nicht in Ordnung. סערת ist in יָצאה ,ג.ערת in יְצֻאָה und מתחולל in מִתְגּוֹרֵר zu ändern, letzteres nach 30, 23. יצאה heisst eigentlich als Ausnahme geltend, vgl. zu Jes. 43, 8, dann, wie lateinisch eximius und deutsch „ausnehmend", so viel wie vorzüglich, a u s s e r o r d e n t l i c h. Ungefähr denselben Sinn hat auch מתגורר, das den Sturm als solchen beschreibt, der in dem von ihm heimgesuchten Orte n i c h t h e i m i s c h, das heisst, nicht oft anzutreffen ist.

20. Das Objekt zu עשתו ist aus dem vorherg. אף zu entnehmen. עשה פ׳ אפו heisst seinen Zorn auslassen; vgl. z. B. Hos. 11, 9. Nach der üblichen Fassung teilt dieses Verbum das Subjekt

mit dem folgenden, aber danach müsste es darauf וְהֵקִים statt ועד הקימו heissen. Für מזמת ist unbedingt מְזִמַּת zu lesen, da der Pl. dieses Nomens ohne Ausnahme in ethisch schlechtem Sinne gebraucht wird — vgl. zu Pr. 5, 2 — der aber hier, wo JHVH in Betracht kommt, unmöglich ist.

23. Für האלהי מקרב ist mit anderer Wortabteilung האלהים קָרֹב zu lesen und ebenso אלהים רחק statt אלהי מרחק.

24. Den Himmel und die Erde ausfüllen ist so viel wie allgegenwärtig sein. Diesen sehr späten Begriff kann der Hebräer nur so ausdrücken, wie es hier geschieht.

26. Streiche nach mehrern der alten Versionen das He interrog. bei היש. Es enthält aber dieser ganze Vers keinen vollständigen Satz; sieh die folgende Bemerkung.

27. In החשבים will הַ nicht als Artikel, sondern als Fragepartikel gefasst sein. Der ganze Ausdruck ist aber als Glosse zu dem vorherg. היש בלב, das der Glossator bereits so vorgefunden, zu streichen. להשכיח hängt danach von יש בלב ab, und der Sinn des Ganzen ist: wie lange gedenken die Prepheten . . . . mein Volk meinen Namen vergessen zu machen?

28. Die Präposition את ist hier, wie auch sonst nicht selten, beidemal von intellektuellem Besitz zu verstehen.

29. Der Sinn dieser Worte ist: JHVHs Wort kommt mit einer solchen überwältigenden Macht, dass kein blosser Traum dafür verkannt werden kann.

31. Für לשונם, das keinen befriedigenden Sinn geben kann, ist לשוני zu lesen und in diesem das Suff. auf JHVH zu beziehen. לקח heisst hier adoptieren, annehmen, ungefähr wie Esther 2, 7, und לשון bezeichnet den Stil, die Diktion. Die falschen Propheten, die im Namen JHVHs prophezeien, adoptiren dabei dessen Diktion, die sie den wahren Propheten ablauschen.

33. Statt des unverständlichen את מה משא ist mit allen Neuern nach LXX mit veränderter Wortabteilung zu lesen אַתֶּם הַמַּשָּׂא = ihr seid die Last, das heisst hier: ich als euer Gott trage euch; vgl. zu Jes. 46, 1. Waw in ונטשתי ist adversativ. JHVH hat sein Volk bis jetzt getragen, nun aber will er es absetzen, nicht mehr tragen. Erstaunlich ist, dass schon Raši, der, wie alle jüdischen Gelehrten des Mittelalters, von der Existenz der LXX nur aus dem Talmud wissen konnte, את מה משא durch אתם למשא להקדוש ברוך הוא erklärt, allerdings ohne die Wortabteilung zu ändern, was er zu seiner Zeit nicht wagen durfte, und auch ohne den Sinn recht

zu verstehen. Immerhin aber ist die Intuition dieses Rabbis etwas Wunderbares.

35. Hier ist zu beachten der Gebrauch von איש אל אחיו zusammen mit dem sinnverwandten איש אל רעהו, denn es hat dies seinen Grund. Letztere Redensart ist umfassenderer und drückt vagere Gegenseitigkeit aus als erstere, daher ist sie im allgemeinen häufiger und in Gesetzesvorschriften fast ausschliesslich gebraucht. Bei איש אל רעהו denkt man an eine lose, flüchtige und momentane Gegenseitigkeit, bei איש אל אחיו dagegen an engere, im Wesen der betreffenden Personen oder Sachen begründete Wechselbeziehungen; vgl. zu Gen. 49, 5. Daher wird איש אל אחיו, respekt. אשה אל אחותה gebraucht mit Bezug auf zweie, die ein Paar oder mit Bezug auf mehrere, Einzelne, die irgendwie zusammengehören und ein Ganzes ausmachen; so z. B. von den zwei Keruben über der heiligen Lade, von den beiden Fittigen, wie auch von den mehreren Teppichen, aus denen die Decke der Stiftshütte bestand; vgl. Ex. 25, 20. 26, 3 und Ez. 1, 9. 23. 3, 13. Hier aber sind im unmittelbar Vorhergehenden drei verschiedene Klassen genannt, Propheten, Priester und Volk, darum sind die Redensarten איש אל אחיו und איש אל רעהו beide zusammen gebraucht, erstere mit Bezug auf Individuen derselben Klasse und letztere von Individuen verschiedener Klassen.

36. Für הַמַּשָּׂא ist הֲמַשָּׂא zu sprechen und דברו in דְּבָרִי zu ändern. Sonach heisst der Satz: denn soll etwa einem Menschen mein Wort eine Last sein?

39. Für ונשיתי ist ונשָׂאתי zu lesen. Um die Last, das heisst sein Volk — vgl. zu V. 33 — abzuwerfen, muss JHVH sie zuerst von sich heben.

XXIV.

1. Für דודאי ist wohl דּוּדֵי zu lesen. Dagegen ist מועדים trotz der alten Versionen und aller Neuern, die verschieden konjizieren, richtig überliefert. Der Ausdruck hat aber mit יעד oder מעד nichts zu tun, sondern ist Partizip Hoph. von עוד und heisst bezeugt; vgl. Ex. 21, 29, nur ist die Bedeutung dort um eine Schattierung verschieden. Die Körbe waren etiquettiert, und auf den Etiquetten war ihr Inhalt angegeben und genau beschrieben. Nur so erklärt es sich, dass Jeremia nach V. 3, ohne die Feigen gekostet zu haben — denn JHVH ist zu rücksichtsvoll, um seinen Propheten in eine Frucht beissen zu lassen, die so schlecht ist, dass man sie nicht essen kann — über ihre Beschaffenheit aufs genaueste unter-

richtet ist. Der Ausdruck לפני היכל יהוה ist als Glosse zu streichen. Diese Glosse will die Feigen als Erstlingsgabe an den Priester darstellen, aber als solche Gaben brachte man das Beste seiner Art, vgl. Bikkurim 1, 3. 10, und dazu passt der eine Korb nicht, dessen Feigen ungeniessbar waren. Die Früchte erschienen den Propheten als Produkte, die zu Markte gebracht wurden, vgl. zu 29, 17; daher die Etiquetten an den Körben. Auch den ganzen zweiten Halbvers halte ich für unecht. Wäre diese Zeitangabe ursprünglich, so müsste sie dem ersten Halbvers vorangehen, nicht darauf folgen; sieh zu V. 2. Dass diese Vision nach der ersten Deportation stattfand, geht aus JHVHs Rede im Folgenden klar und deutlich hervor, weshalb die Zeitangabe hier überflüssig ist. In echtem Jeremiatext wird auch der Name des hier genannten Königs von Babylon niemals in der Mitte mit Reš statt Nun geschrieben.

2. Das Prädikat zu dem nicht ganz korrekten הדוד אחד ist beidemal aus dem vorhergehenden מועדים zu entnehmen, während תאנים וגו' das Prädikatsnomen bildet. Danach ist der Sinn: die beiden Körbe waren etiquettiert, der eine Korb als gute Feigen usw. Auch wegen dieser engen grammatischen Beziehung unseres Verses zu V. 1a kann V. 1b nicht gut ursprünglich sein.

5. הכיר heisst hier, bei dem Objekt einen Unterschied machen, vgl. zu Hi. 24, 17, und לטובה bezeichnet den Unterschied als zu dessen Gunsten gemacht. Derselbe Begriff liegt auch der Verbindung הכיר פנים zu Grunde. Die Angabe der Wörterbücher, dass הכיר פנים mit נשא פנים gleichbedeutend sei, ist falsch. Denn letztere Redensart bedeutet respektvoll behandeln oder aus Respekt sich freundlich zeigen und eine Gefälligkeit erweisen, während erstere vox media ist und heisst, bei zweien einen Unterschied machen und den einen anders behandeln als den andern. Aus diesem Grunde beschränkt sich der Gebrauch von הכיר פנים auf das parteiische Urteil des Richters in Geldsachen, wo er zwei Litiganten vor sich hat, vgl. Deut. 1, 17. 16, 19 und Pr. 24, 23, während נשא פנים dieser Beschränkung nicht unterworfen ist. Und eben deshalb, weil הכיר פנים vox media ist, wird das fragliche Verbum hier durch לטובה näher bestimmt. Bei נשא פנים dagegen ist eine solche nähere Bestimmung undenkbar, weil sie überflüssig wäre.

6. Für וַהֲשִׁבֹתִים will man neuerdings וְהֹשַׁבְתִּים lesen, doch ist nur ersteres richtig, da die Exulanten zuerst nach ihrer Heimat

zurückgebracht werden müssen, ehe JHVH sie daselbst aufbauen kann.

7. In לדעת אתי כי אני וגו׳ ist die Konstruktion, wobei אתי nur zur starken Hervorhebung des Subjekts im Objektsatze dient, wie in Gen. 1, 4.

8. כי ist nach den alten Versionen zu streichen. Die Partikel ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

9. Auch hier beruht לרעה, das in LXX fehlt, auf Dittographie aus dem Vorhergehenden und ist darum zu tilgen.

XXV.

1. Für das erste על ist nach LXX, Itala und mehreren hebräischen Handschriften אֶל zu lesen.

2. Auf V. 1 folgte ursprünglich V. 9, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub. Das zeigt nicht nur hier der lose Anschluss durch אשר דבר, sondern auch der Umstand, dass im folgenden Verse von Jeremia in der ersten Person gesprochen wird.

3. זה, das LXX nicht zum Ausdruck bringt, ist als dittographiert zu streichen und הִשְׁכַּם für אשכים zu lesen.

4. Nicht וָאֶשְׁלַח, was LXX und Itala ausdrücken, sondern das massoretische וישלח יהוה ist das Richtige. Das Perf. hat hier den Sinn des Plusqpf. Es ist danach hier von dem die Rede, dass JHVH vor Jeremias Zeiten Propheten zu Israel entsendet hatte. Während der Zeit Jeremias wissen wir von keinem anderen wahren Propheten, der mit ihm zusammen gewirkt hätte. Für אזנכם las LXX אזניכם, was auch einige hebräische Handschriften bieten, doch ist nur die Recepta richtig. Denn in Verbindung mit הִטָּה wird אזן sonst stets im Sing. gebraucht; vgl. 7, 24. 26. 11, 8. 17, 23. 2 K. 19, 16. Ps. 31, 3. Pr. 5, 1. 13. Dan. 9, 18 und mehrere andere Stellen. Am Schlusse ist לשמע zu streichen.

6. Der Satz ולא ארע לכם aus dem Munde JHVHs kommend, steht beispiellos da. Für ולא ארע ist nach V. 7 und 7, 6 לְרַע zu lesen, was auch schon andere vermutet haben.

9. Die Worte ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי sind nicht ursprünglich, das sieht man schon aus dem problematischen ואל, besonders aber aus der Schreibung des Eigennamens mit Reš statt Nun in der Mitte; sieh zu 24, 1.

10. Im ersten Halbvers ist mit Ausnahme von והאבדתי מהם alles zu streichen. Die zu tilgenden Worte sind hier aus 7, 34 oder 16, 9 eingedrungen. An jenen beiden Stellen sind diese Worte

an ihrem Platze, aber nicht hier, wo es sich nach dem unmittelbar Vorhergehenden um die völlige Verödung des Landes handelt. Auch ist an den beiden genannten Stellen, wo die fraglichen Worte echt sind, das damit verbundene Verbum ein anderes als hier. Für קול רחים drückt LXX רֵיחַ מֹר aus, was aber keine Beachtung verdient.

11. Hier ist der massoretische Text durchweg richtig überliefert. Rothstein bei Kittel adoptiert den Text der LXX, die unter anderem בגוים statt הגוים ausdrückt und ועבדו בגוים wiedergibt „und sie werden unter den Völkern Sklaven sein“, wofür aber der Ausdruck unhebräisch ist. Denn עבד kann höchstens von einem Volke gebraucht werden, das, ohne von seinem Lande entfernt zu sein, einer Oberherrschaft unterworfen ist, aber nicht von einem deportierten Volke und mit Bezug auf seinen Zwingherrn. Unter כל הארץ הזאת hat man Palästina und die umliegenden Landschaften und unter הגוים האלה die Judäer und die Nachbarvölker zu verstehen.

12. Mit הגוי ההוא ist das babylonische Volk gemeint. Der Ausdruck ועל ארץ כשדים ist echt, denn es muss hier wegen לשממות עולם auch ein Land genannt werden. אתו aber ist in אֹתָהּ zu ändern.

14. Für עבדו ist entschieden יַעַבְדוּ zu lesen. Jod ist wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen. Ferner, בם, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, ist zu streichen und גוים רבים als Objekt zu יעבדו zu fassen, während das Subjekt aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist. Den massoretischen Text pflegt man zu übersetzen „auch ihnen werden mächtige Völker und grosse Könige Knechtschaft auferlegen“, wofür jedoch der Satz unhebräisch ist. Denn עבד, mit ב der Person konstruiert, wird stets nur in ökonomischem, niemals in politischem Sinne gebraucht, kann also nur heissen, ein oder mehrere Individuen Sklavendienste tun lassen, nicht aber ein besiegtes Volk knechten; sieh zu 27, 7 und 30, 8.

15. היין ist jedenfalls zu streichen, החמה aber könnte zur Not belassen werden, doch liest man dafür besser החרב; vgl. V. 16. 27. 31 und sieh zu V. 38. Ueber die Verbindung כוס החרב = der Kelch, auf dessen Trunk das Schwert folgt, wäre Ez. 23, 33 כוס שמה ושממה zu vergleichen. Für אתו ist אֹתָהּ zu lesen. Andere lesen והשקיתה mit Mappik und streichen אתו, doch ist ersteres Verfahren vorzuziehen, weil ein einziger Buchstabe leichter verschrieben werden als ein ganzes überflüssiges Wort in den Text kommen kann.

16. Ueber בינתם sieh zu Gen. 26, 28 und 42, 23. Hier scheint die Präposition in dieser Form gebraucht, um anzudeuten, dass das Schwert von keinem der genannten Völker, sondern von aussen her kommen wird, während ביניהם besagen würde, dass diese Völker einander bekriegen werden. Es muss aber zugestanden werden, dass nicht einleuchtet, wie solcher Begriff durch die Wortform ausgedrückt ist.

18. Unter מלכיה sind die letzten auf einander folgenden Könige Judas, also nach der Ueberschrift V. 1 Jojakim, Jojachin und Zidkia zu verstehen und את שריה als falsche Glosse dazu zu streichen.

24. In V. b sind die Worte ואת כל מלכי הערב als Variante zu V. a zu tilgen.

26. Wegen אל, das auf הרחקים nicht bezogen werden kann, wenn man dies räumlich fasst, muss der Ausdruck הקרבים והרחקים איש אל אחיו heissen, die einander verwandt und die es nicht sind. Diese Bedeutung von רחוק ist wohl zu beachten und darüber den Gebrauch des Verbums רחק Synhedrin 3, 4 zu vergleichen. Der zweite Halbvers, der in LXX fehlt, ist nicht ursprünglich. Er gibt sich schon durch ששך = בבל als spätere Zutat zu erkennen.

27. Da קִין von קיא im Hebräischen eine Unform ist, so hat man וְקִיוּ = וְקִיאוּ statt וּקְיוּ zu lesen. Am Schlusse ist ביניכם nach V. 16 in בינתיכם zu ändern.

29. Für הִנָּקֵה ist הִנָּקֹה zu sprechen und über den Gebrauch des Inf. Kal zur Verstärkung des Verb. fin. einer andern Konjugation Ex. 19, 13 und 21, 28 zu vergleichen.

31. Für das in den Zusammenhang nicht passende נתנם lasen LXX und Itala נְתַנוּ und Vulg. נָתַתִּי. Mir aber scheint, dass נאם יהוה zu streichen ist. Dann bietet das vorherg. Wort keine Schwierigkeiten.

34. Ueber אדירי הצאן sieh zu Ri. 5, 25. Danach ist לטבוח an sich Bild und drückt bloss grosses Ungemach aus, denn nach V. 36 überleben die Hirten die Katastrophe. Im zweiten Halbvers ist ונפלתם zu streichen, וְנִפַּצְתִּיכֶם für ותפוצותיכם und für die letzten zwei Worte כִּבְלִי חֶמְלָה zu lesen. Letzteres heisst schonungslos und passt hier recht gut.

38. Subjekt zu עזב ist JHVH selber, nicht etwa sein Zorn, wie manche Ausleger annehmen. כי an der Spitze von V. b ist nicht versichernd, sondern begründend, und für חרון היונה hat man חֶרֶב יהוה zu lesen. יונה kann als Partizip Kal die von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung nicht haben. Nach der herrschenden

Vorstellung verliess JHVH sein Land, das heisst, das Land Juda, nachdem es vom Feinde erobert wurde, aber er verliess dasselbe freiwillig, wie ein Löwe sein Dickicht, daraus ihn keine Macht entfernen kann. Im zweiten Halbvers wird diese Behauptung begründet, indem darauf hingewiesen wird, das JHVH selber den Untergang seines Landes herbeigeführt hat. Ueber die Verbindung חרב יהוה vgl. V. 16.

XXVI.

1. Hinter הדבר הזה drückt Syr. noch אל ירמיהו aus, was jedoch nicht notwendig auf hebräischen Text zurückgeht. In einem Buche, dessen Autor nach der Ueberschrift 1, 1 Jeremia ist, kann eine solche nähere Bestimmung einmal sehr gut unterbleiben.

5. Die Konjunktion von והשכם ist nach drei der alten Versionen zu streichen.

9. Für אל ist mit den Orientalen על zu lesen. Nur letzteres wird mit קהל verbunden, wenn dieses feindlichen Sinn hat.

11. כאשר שמעתם ist hier für uns nur so viel wie „so“, das heisst, so, wie V. 4—6 dartut, während באזניכם mit נבא verbunden werden muss. Denn das Volk hatte nach V. 7 die betreffende Prophezeiung mitangehört. Wenn man באזניכם mit dem unmittelbar vorhergehenden Verbum verbindet, kann der Relativsatz nur heissen „wie ihr b l o s s gehört habt“ — vgl. zu Num. 20, 19 — was aber hier keinen rechten Sinn gäbe. Die herkömmliche Wiedergabe „wie ihr mit eigenen Ohren gehört habt“ ist sprachlich nicht zulässig, denn das würde hebräisch durch כאשר אזניכם שמעו ausgedrückt sein. Wegen der so häufigen falschen Deutung solcher Verbindungen sei hier noch einmal Folgendes bemerkt. ראו עיני z. B. ist, wie bei Homer ὁρᾶν ὀφθαλμοῖσι, nur poetische Ausmalung für „ich sah“; עיני ראו, mit vorangestelltem Subjekt, heisst dagegen ich sah mit eigenen Augen, und בעיני ראיתי ist so viel wie: ich habe b l o s s gesehen.

14. In dem von תדעו abhängigen Objektsatz ist כי wiederholt wegen des Bedingungssatzes dazwischen; vgl. zu 22, 24.

16. Der Ausdruck וכל העם ist mir sehr verdächtig. Das Urteil des Volkes kann unmöglich so gelautet haben, wie es hier angegeben ist, denn nach V. 8 und V. 24 war das Volk für die Tötung Jeremias; sieh zu V. 17. Das indifferente, fast wegwerfende לאיש הזה, womit hier auf Jeremia nach seiner mindestens achtzehnjährigen Wirksamkeit — vgl. 1, 1. 2 und 1 K. 22, 1 — hinge-

wiesen wird, zeigt, dass ein Prophet im alten Israel nicht in so hohem Ansehen stand, wie man gewöhnlich denkt.

17. Auch aus hier geht hervor, dass das Urteil des Volkes über den Fall Jeremias ursprünglich nicht so lautete, wie V. 16 angibt. Denn, wenn nur die Priester und die Propheten allein die Tötung Jeremias gefordert hätten, würden sich die Greise in ihrer auf den Präzedenzfall hinweisenden Ansprache nur an diese und nicht auch an das gesamte Volk gewendet haben.

18. נבא fehlt in LXX, doch ist über die Echtheit des Ausdrucks kein Zweifel; vgl. V. 20 מתנבא ebenfalls in Verbindung mit היה. Ueber לבמות יער sieh zur Grundstelle Micha 3, 12.

19. Für המִתֻהו sprach der Verfasser wohl המִתָהו, was drei der alten Versionen auch ausdrücken; vgl. zu Gen. 13, 6.

21. Streiche nach LXX וכל גבוריו. Nach David ist in den geschichtlichen Büchern des A. T. bei keinem König von speziellen Kriegern die Rede, die dessen גבורים genannt wären.

22. Der zweite Halbvers, der in LXX nicht zum Ausdruck kommt, wird wohl zu streichen sein.

23. Die Verbindung בני העם findet sich nur noch 2 K. 23, 6 und auch dort in ähnlichem Zusammenhang. Der Ausdruck ist Bezeichnung für Findlinge, und er erklärt sich daraus, dass der Zusatz בן פ׳ resp. בת פ׳ ein wesentlicher Bestandteil des Namens war und die Stelle des modernen Familiennamens einnahm; vgl. Sätze wie Num. 25, 14a und 15a. Im Falle eines Findlings aber dessen Vater unbekannt war, musste העם an Stelle des väterlichen Namens treten. Ein solcher war ein Sohn des Volkes, das heisst, eines von dem Volke. Was nun die Begräbnisstätte der בני העם betrifft, so wurde sonst jeder Israelit auf seinem väterlichen Begräbnisplatz begraben, und da dies bei Findlingen nicht geschehen konnte, gab es für solche einen gemeinsamen Begräbnisplatz. Hieraus geht nun hervor, dass man die Leichen der für politische Verbrechen Hingerichteten, denen ein anständiges Begräbnis versagt wurde, auf den für Findlinge bestimmten Begräbnisplatz warf. Nach der Mischna durften auch die gesetzlich Hingerichteten nicht auf ihrem väterlichen Begräbnisplatz bestattet werden, ehe ihre Leichen völlig zur Asche geworden. Merkwürdig ist, dass auch solche Verbrecher nicht alle vorläufig auf demselben Begräbnisplatz beigesetzt wurden, sondern es gab für sie zwei besondere provisorische Begräbnisstätten, wo sie je nach der Schwere ihres Verbrechens auf dem einen oder dem anderen bis auf weiteres begraben wurden, sodass die geringern

Verbrecher im Tode auch nicht eine kurze Weile neben den schwereren lagen; sieh Synhedrin 6, 5. 6. Danach muss aber das Hinwerfen der Leiche eines Propheten auf den für Feindlinge bestimmten Begräbnisplatz als eine namenlose Schmach gegolten haben.

XXVII.

1. יהויקים ist hier sichtlich verschrieben für צדקיהו; vgl. V. 3 und 28, 1. 12. In LXX fehlt diese Ueberschrift ganz. היה ist im Sinne des Plusqpf. zu verstehen und ebenso דברתי in V. 12 und 16. Dieses ganze Kapitel ist sonach die Angabe von Zeit und Umständen zu K. 28. Dort ist die Rede von dem Jochholz, das Jeremia um den Hals trug, und es war daher nötig, dass eine Aufklärung über die Bewandtnis, die es damit hatte, voranging.

3. LXX und Itala bringen das Suff. am Verbum nicht zum Ausdruck, aber dass die Uebersetzer וִשָׁלחת lasen, wie Rothstein bei Kittel angibt, glaube ich nicht. Denn, da die gesandten Gegenstände an den Absender nicht zurückgebracht werden sollten, ist hier nur Piel von שלח richtig; vgl. zu Gen. 8, 7. Schon deshalb, weil die Sendung auf mehrere Plätze sich verteilt, wäre der Gebrauch von Kal hier unkorrekt; sieh Ri. 19, 29. 20, 6 und 1 Sam. 11, 7. Was nun die Sache betrifft, so ist dieser Befehl JHVHs nicht dahin zu verstehen, dass Jeremia die Stricke und die Jochhölzer nacheinander für einen Augenblick sich anzulegen und dann einzeln an die genannten Könige zu versenden hätte. Gemeint ist, dass der Prophet von den symbolischen Banden manche sich anlegen und den Rest auf die aufgezählten Könige verteilen soll.

5. את האדם fehlt in LXX, doch kann dieser Ausdruck als Epexegese zu את הארץ sehr gut ursprünglich sein.

7. ואת בנו ואת בן בנו beweist keineswegs, dass Jeremia bestimmt wusste, dass das babylonische Reich unter der Regierung eines Enkels von Nebukadnezar untergehen wird. „Sohn und Enkel“ ist hier Bezeichnung für Nachkommen durch alle Geschlechter; vgl. Ri. 8, 22. Der Satz ועבדו בו וגו' ist hier aus 25, 14 eingedrungen; sieh zu jener Stelle.

8. ואת ist nach LXX zu streichen und für das unkorrekte תמי nach Syr. תֻּתִּי zu lesen.

9. Zwischen קסמיכם und ענניכם passt חלמתיכם durchaus nicht. Man erwartet statt dessen etwas, das Personen bezeichnet, nicht Sachen. Das fragliche Wort ist חֲלֹמֵתֵיכֶם, mit Kam. impurum, zu sprechen. חָלִים = Träumer ist ein Verbaladjektiv und bildet den

Pl. auf ôth, wie in der Sprache der Mischna דָּרוֹכוֹת Kelterer, לָקוֹחוֹת Käufer und dergleichen mehr. Andere emendieren חֹלְמֵיכֶם, aber dies wäre zu allgemein und würde irgendeinen ausdrücken, der einen Traum hatte, während jenes den Professionisten bezeichnen kann, der für seinen Traum prophetische Bedeutung beansprucht.

11. Für ועבדה lese man ועבדהֹ oder וַעֲבָדוֹ, mit Suff., das auf den König von Babylon geht. Der Satz heisst danach: sodass es ihm — dem König von Babylon — wohl untertan sein, aber darin — im Heimatlande — bleiben wird. Nach der Recepta müsste es mit umgekehrter Wortfolge וישב בה ועבדה heissen, auch müsste darauf die Versicherung folgen, dass das betreffende Volk den Ertrag des von ihm bearbeiteten Bodens selbst geniessen wird.

12. ועמו, an אתו anknüpfend, ist nach den Bemerkungen zu Gen. 6, 18 und 15, 19 ungrammatisch. Für ועבדו אתו ועמו hat man daher וַעֲבְדֻהוּ אַתָּה וְעַמְּךָ zu lesen und V. 13 zu vergleichen.

16. Die Endung â in מבבלה bezeichnet den casus obliquus, der von der Präposition abhängt; sieh zu Gen. 1, 30.

17. Für חָרְבָּה, bietet eine einzige Handschrift חריבה, d. i. חֲרֵבָה, was wohl das Richtige ist, denn mit dem Substantiv würde ל gebraucht sein.

18. Für das unkorrekte באו ist mit andern יָבֹאוּ, nicht בֹּא, zu lesen; vgl. zu 23, 14. Aus dem Imperf. konnte ersteres durch Haplographie entstehen, aber nicht so leicht aus dem Infinitiv.

22. Für אתם ist entschieden אֹתָם zu lesen, da פקד in dem hier erforderlichen Sinne nur eine Person nicht eine Sache zum Objekt haben kann.

XXVIII.

3. In בעוד ist עוד nicht Partikel, sondern Substantiv und heisst Zeitdauer, Zeitraum.

8. Für ולרעה ist mit allen Neuern nach Vulg. und vielen hebräischen Handschriften ולרעב zu lesen. רעב ודבר ist eine hebräische Verbindung, aber nicht רעה ודבר. Es bildet aber dieser Vers keinen vollständigen Satz; das Ganze ist das Hauptsubjekt zu V. 9.

10. Das Schlusswort lese man וַיִּשְׁבְּרָהּ, mit Suff., das auf מוטה geht. Waw ist aus dem Folgenden verdoppelt. Der Pl. מוטות und das dem entsprechende וישברן, die LXX und Syr. ausdrücken und manche der Neuern adoptieren, beruhen auf Missverständnis von V. 13; sieh die folgende Bemerkung.

13. Hier ist מוטת עץ שברת nicht mit Bezug auf den symbolischen Akt selbst zu verstehen, sondern mit Bezug auf das, was dieser Akt symbolisiert. Der Sinn ist: durch diesen Akt hast du die Sache nur verschlimmert; denn, indem du Jeremias Joch zerbrachst, das ein hölzernes Joch der Chaldäer darstellte, hast du dieses Joch in ein eisernes verwandelt.

14. Sieh zu 27, 6. Aus dem dort angegebenen Grunde ist auch hier der zweite Halbvers nicht ursprünglich. ועבדהו ist ans Ende des Verses zu transferieren. Das Wort war anfänglich ausgelassen und wurde nachher an den Rand geschrieben, von wo es an unrichtiger Stelle in den Text geriet.

16. השנה אתה מת ersetzt Rothstein bei Kittel durch בשנה הזאת תָּמוּת, angeblich nach V. 17 und den Versionen. Nicht doch; nach der Bemerkung zu Jes. 37, 30 genügt hier blosses השנה vollkommen. Das wussten manche der alten Uebersetzer; die andern liessen sich von besser unterrichteten Juden darüber belehren. V. 17 aber beweist für die Lesart hier nichts. Denn, wie man הפעם sagte, aber nur בפעם הזאת und בפעם ההיא, so sagte man bei hinzutretenden Pron. demonstr. בשנה ההיא, mit ב, nicht השנה ההיא. Dass מת als Partizip „moriturus“ bedeuten kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

XXIX.

1. Da im Vorherg. von gar keinen זקני הגולה die Rede war, so hat man entweder יתר nach LXX zu streichen oder davor ואל statt אל zu lesen und den Ausdruck ואל יתר זקני הגולה hinter הנביאים zu transferieren. Bei letzterem Verfahren, das den Vorzug verdient, werden die an der Spitze der Exulantengemeinde stehenden Priester und Propheten als זקני הגולה angesehen; vgl. zu Gen. 24, 2.

4. Für הגליתי verlangt der Zusammenhang הָגְלְתָה, was Syr. auch zum Ausdruck bringt.

6. Der Zweck der Rede ist hier derselbe wie im vorhergehenden Verse. Die Exulanten sollen sich keine falschen Hoffnungen auf eine baldige Rückkehr in die Heimat machen, die sie davon abhalten würden, sich im fremden Lande häuslich einzurichten und neue Familien zu gründen.

8. Für נביאיכם drücken LXX und Syr. הנביאים aus, und dies ist vorzuziehen, weil dazu אשר בקרבכם besser passt. Ueber חלמתיכם sieh zu 27, 9. Wenn man dieses hier nach dem dort gemachten Vorschlag emendiert, bietet מחלמים am Schlusse keine Schwierigkeit.

11. An לרעה ist, ungeachtet macher Versionen, die dafür bloss רעה ausdrücken, nichts zu ändern, nur hat man מחשָׁבות aus dem Vorhergehenden hinter ולא zu supplizieren. Ueber מחשבות לרעה vgl. 18, 23 עצתם עלי למות.

12. והלכתם fehlt in LXX und Itala, doch beruht dies nur auf Missverständnis. Die genannten Versionen übergehen dieses Verbum, weil sie ihm selbständige Bedeutung gaben, die in den Zusammenhang nicht passte. In Wirklichkeit aber dient הלך hier, wie öfter, nur dazu, die Handlung des darauf folgenden Verbums vorzubereiten.

14. Ueber die Frage, שביתכם oder שבותכם sieh die Bemerkung zu Deut. 30, 3.

16. Die Fortsetzung zu V. 15 beginnt erst mit V. 21, und alles dazwischen, das in LXX fehlt, hat, wenn es überhaupt von Jeremia herrührt, ursprünglich nicht hier gestanden; sieh zu V. 17. Der Ausdruck יצא בגולה wird korrekter Weise gebraucht nur mit Bezug auf Belagerte, die, wie Jojachin und sein Hof getan, vor der Einnahme der Stadt sich ergaben und dann deportiert wurden; vgl. 2 K. 24, 12. Sonst sagte man statt dessen הלך בגולה.

17. Ein Adjektiv nach der Form von קָטֻל hat das Hebräische nicht; deshalb kann השערים nicht richtig sein. Man hat dafür nach manchen der alten Versionen הרעות vorgeschlagen, doch liegt dieses graphisch zu fern. Mir scheint, dass בַּשַּׁעַר = auf dem Markte zu lesen ist. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 2 K. 7, 1 und über die Sache zu Jer. 24, 1. Die Anspielung auf jene Vision ist aber an sich ein Beweis, dass dieser Passus nicht dem Jeremia gehört, denn es ist nicht die Art dieses Propheten, auf irgendwelche seiner früheren Reden hinzuweisen.

19. Der Ungehorsam, von dem hier gesprochen wird, ist nicht in allgemeinem Sinne zu verstehen. Gemeint ist nur die Weigerung, auf Befehl JHVHs sich den belagernden Chaldäern zu ergeben. Danach ist aber der zweite Halbvers zu streichen. Er ist aus anderem Zusammenhang hier wiederholt worden, nachdem man das Vorhergehende missverstanden. Das sieht man schon aus שמעתם neben אליהם.

22. Der Gebrauch von קלה, das sonst vom Verbrennen von Personen nirgends vorkommt, legt die Vermutung nahe, dass der Text statt וכאחב oder וכאחאב ursprünglich וכבן קוליה las. Ueber die Bezeichnung eines Mannes als Sohn seines Vaters ohne Nennung seines eigenen Namens vgl. 1 Sam. 10, 11. 20, 30. 22, 7. 9. Hier

wäre im Falle Ahabs diese Art Bezeichnung gewählt, teils weil sie für verächtlich galt — vgl. zu 2 Sam. 4, 1 — hauptsächlich aber wegen קוליה, das mit קללה und קלם ein doppeltes Wortspiel bildet.

23. In רעיהם ist das Substantiv im Sing., vgl. zu Num. 5, 3, denn in der Bedeutung „Nächster“ hat dieses Nomen, wie schon früher bemerkt, keinen Plural. Der zweite Halbvers ist undeutbar Das von J. D. Michaelis vorgeschlagene הוא יֹדֵעַ für הידע ist unannehmbar, weil in solchen Sätzen der Gebrauch des Fürworts der dritten Person nur bei determiniertem Prädikat gestattet ist; sieh zu Jes. 43, 25.

24. Für ספרים ist ספר zu lesen. Der Pl. entstand erst später, als die Adresse erweitert wurde. Denn ursprünglich handelte es sich hier nur um einen Brief an den Priester Zephania allein.

26. Dass der Pl. פקדים neben dem vorherg. נתנך und dem folg. נערת nicht richtig ist, liegt auf der Hand. Die Neuern lesen daher für פקדים בית nach manchen der Versionen פקיד בבית, ohne jedoch sagen zu können, wie jenes aus diesem entstand. Mir scheint, dass statt dessen פקיד מֵאֵת zu lesen ist. Aus diesem konnte durch falsche Wortabteilung sehr leicht die Recepta entstehen. פקיד מאת יהוה ist = ein Aufseher seitens JHVHs, das heisst, seitens der religiösen Behörde. Ueber die Fassung von מן vgl. Hos. 8, 4. Dieser Ausdruck ist auch sachlich richtiger als das von andern vorgeschlagene פקיד בבית יהוה, weil er einen Beamten von umfassender Tätigkeit bezeichnet, während letzteres die Autorität des Aufsehers auf Sachen des Tempels, wonicht auf das, was innerhalb desselben geschieht, beschränken würde, wozu das unmittelbar darauf Folgende nicht passt, da ein missbeliebiger Prophet nicht notwendiger Weise im Tempel oder wider denselben zu sprechen braucht. Waw in ומתנבא ist rein kopulativ und der Gesamtausdruck משגע ומתנבא bezeichnet den Betreffenden als solchen, der wahnsinniger Weise prophezeit.

28. Es ist charakteristisch, dass der falsche Prophet den zweiten Teil der Botschaft Jeremias — vgl. V. 6 — weglässt. Gegen den Rat, im Exile zu heiraten, den er auf die Verschwägerung mit den Babyloniern ausdehnen mochte, hatte dieser lockere Gottesmann nichts; nur das Bauen von Häusern und das Pflanzen von Gärten in der Gefangenschaft sagte ihm nicht zu.

XXX.

2. Das hier folgende Stück kann seinem Inhalte nach trotz der vorherg. Ueberschrift nicht Jeremia zum Verfasser haben. Unter כל הדברים sind nur die Reden von V. 5 an bis Ende Kap. 31 zu verstehen; sonst würde der Befehl ausführlicher sein, etwa wie 36, 2; sieh die folgende Bemerkung.

3. Die hier in Aussicht gestellte Wiederherstellung der beiden Reiche motiviert insofern den vorhergehenden Befehl JHVHs, als die niedergeschriebenen Reden, die während des Exils keinen Zweck gehabt hätten, dann den heimgekehrten Exulanten zur Warnung für die Zukunft dienen sollen.

5. פחד als Gegensatz zu שלום bezeichnet die Unsicherheit. Ebenso wird das sinnverwandte arab. خَوْف gebraucht.

6. גבר ist hier gebraucht, nicht איש, weil das Gebären eine geschlechtliche Funktion ist; sieh zu Deut. 22, 5.

7. Warum die Massora hier מֵאַיִן und oben 10, 6 in ähnlicher Verbindung מֵאֵין vokalisiert, leuchtet nicht ein. Richtiger ist der st. constr. Möglicherweise aber liegt hier bloss ein Schreibfehler vor. Am Schlusse ist יְשַׁוֵּעַ für יושע zu lesen und über מן zur Bezeichnung dessen, worüber geklagt wird, Hi. 35, 9 zu vergleichen. Die Recepta ist schon deshalb nicht richtig, weil sie V. 8 vorwegnimmt.

8. Streiche בו aus dem zu 25, 14 angegebenen Grunde und auch deshalb, weil der Zusammenhang für dasselbe Verbum hier und im folg. Verse dasselbe Subjekt fordert. זרים ist also Objekt, während das Subjekt aus יעקב in V. 7 zu entnehmen ist. Danach fängt der Uebergang vom Singular zum Plural, den V. 9 aufweist, schon hier an.

10. Ueber die Unerlässlichkeit der nota acc. vor זרעך sieh zu Gen. 6, 18. Sonst wird diese Partikel in der Poesie und im gehobenen Stile der Propheten verhältnismässig selten gebraucht. Im zweiten Halbvers hat שוב keine selbständige Bedeutung, sondern ist adverbialisch mit dem folgenden Verbum zu verbinden. Der Satz heisst also: dass Jacob wieder ruhig lebe.

12. Für לשברך wollen die Neuern שברך leses. Mir aber scheint, dass der Fehler im vorherg. Worte liegt, das zu streichen ist. Wenn man אנוש, das wahrscheinlich aus V. 15 hier eingedrungen ist, streicht. und ל in לשברך als die nähere Beziehung an-

gebend fasst, dann ist der Sinn des ersten Halbverses: also spricht JHVH von deiner Kalamität.

13. Das Substantiv דין heisst hier nicht Streitsache oder dergleichen, sondern bezeichnet einfach etwas, das zur Beurteilung vorliegt, und demgemäss ist auch das damit verbundene Partizip zu verstehen. Für למזור ist לְמוֹ zu lesen; die Recepta ist durch Dittographie entstanden. Das Athnach ist bei רפאות zu setzen, welches Subst. aber falsch vokalisiert ist, denn man hat dafür רְפָאוֹת zu sprechen. Ein Substantiv רְפוּאָה, wovon רְפֻאוֹת Pl. wäre, kennt die Sprache des A. T. nicht; vgl. 46, 11 und Ez. 30, 21, wo das fragliche Wort in LXX durch den Sing. von ἴαμα, respekt. ἴασις wiedergegeben ist. Unser Satz heisst danach: nach keinem Urteil ist dein Fall heilbar.

14. Für עצמו ist hier sowohl als auch V. 15 עָצְמַת zu lesen und den Parallelismus in Jes. 47, 9 zu vergleichen; sieh die folgende Bemerkung.

15. תזעק ist offenbar für תזעקי verschrieben. Für עשיתי bringen Aqu. und Theodotion עשו zum Ausdruck, und das ist zweifellos das Ursprüngliche, weil sonst hier der Schlusssatz von V. 14 wörtlich wiederholt wäre. So aber ist der Gedanke variiert. Dass עצמו in עצמת zu ändern ist, ist schon oben bemerkt. Aber das genügt hier nicht, man muss auch על an der Spitze von V. b streichen. Dann sind רב עונך und עצמת חטאתיך Subjekt zu עשו vgl. 4, 18.

16. לכן ist hier, wie öfter, adversativ. וכל צריך ist wegen des folg. כלם schwerlich richtig; es wird wohl dafür וצריך zu lesen sein. Andere lassen וכל צריך ungeändert und tilgen כלם. Ich ziehe jedoch ersteres Verfahren vor, weil כל sehr leicht durch Dittographie aus dem Vorherg. entstehen konnte, während כלם als unecht in unerklärlicher Weise in den Text gekommen wäre.

17. Der zweite Halbvers bietet hier keine Schwierigkeit, wenn man ציון als Vokativ fasst und das Ganze als Begründung mit dem Folgenden verbindet.

18. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach ist der Sinn hier, weil die Feinde Zion von JHVH verstossen glaubten, darum gibt er ihm diese Versicherung, die das Gegenteil beweist. ארמון, das, wie bereits früher bemerkt, sonst nicht Palast, sondern Schloss bedeutet, bezeichnet hier den Tempel, weil er durch JHVHs Gegenwart in ihm der Schutz der Stadt ist. Für יֵשֵׁב aber ist יֵשֵׁב zu lesen. Esteres passt zu ארמון nicht, wie man dieses auch fassen mag. Denn ישב kann wohl von einer ganzen

Stadt, aber nicht mit Bezug auf ein einzelnes Gebäude gebraucht werden. על משפטו ישׁב ist = wird wiederhergestellt werden, wie er war.

21. והקרבתיו ist so viel wie: und ich werde ihn — den Herrscher — durch die Erteilung besonderer Vorrechte auszeichnen. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Ex. 28, 1. Für את ist אִתּוֹ zu lesen und לבו als Subjekt zu fassen.

23. Ueber diesen und den folgenden Vers sieh die Bemerkungen zu 23, 19. 20.

24. Am Schlusse ist nach 23, 20 בינה herzustellen.

XXXI.

2. חן kann hier nicht richtig überliefert sein, denn die nahe an vierzigmal im A. T. vorkommende Verbindung מצא חן hat immer בעיני פ׳ als Komplement, was aber hier nicht der Fall ist. Zudem ist auch der Ausdruck במדבר dabei unerklärlich. Manche Ausleger verstehen darunter die Wanderung Israels durch die Wüste nach dem Auszug aus Aegypten, aber dazu passt עם שרידי חרב als Subjekt nicht. Für חן ist הוֹן zu lesen und zu Eccl. 9, 11 zu vergleichen. In der Wüste ein Vermögen finden ist dem Zusammenhang nach so viel wie: gegen alle Erwartung Glück haben. Das ungeahnte Glück, von dem hier gesprochen wird, ist das Erscheinen JHVHs aus der Ferne und sein gnädiger Zuspruch in V. 3 und 4. Im zweiten Halbvers ist das Suff. in להרגיעו zu streichen und das Verbum in intransitivem Sinne zu fassen; vgl. Deut. 28, 65 und Jes. 34, 14. Subjekt zu הלוך ist ישראל. Was die lose Verbindung des Subjekts mit dem Inf. absol. betrifft, so haben wir zu Jes. 5, 24 auf Aehnliches beim Inf. constr. aufmerksam gemacht. Danach heisst der Satz: Israel geht der Ruhe entgegen, d. i., es wird bald Ruhe finden. Ueber den Gebrauch von הלך vgl. Gen. 25, 32.

3. Lies לו statt לי. Der zweite Halbvers bildet dann einen prägnanten Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist: aus der Ferne erschien ihm JHVH, ihm zurufend, „mit ewiger Liebe liebe ich dich“. Im letzten Gliede hat משך die zu Ri. 4, 7 angegebene Bedeutung und חסד steht adverbialisch im Acc., sodass der Satz heisst: darum ziehe ich dich an mich in Liebe.

4. Für תעדי תפיך ist nach LXX תִּקְחִי תֻּפֵּךְ zu lesen und darüber Ex. 15, 20 zu vergleichen.

5. Für תטעי ist יִטְּעוּ und נָטֹעַ יִטָּעוּ für נטעים נטעו zu lesen. Aber auch für והללו liest man ungleich besser וְהִלְּלוּ = und werden הִלּוּלִים feiern; sieh zu V. 7.

6. Für נצרים ist ohne den mindesten Zweifel בֹּצְרִים zu lesen. Die Winzer im Gebirge Ephraim werden einander zur Wallfahrt nach Jerusalem auffordern, um daselbst im Tempel gemeinsam die הלולים oder das Fest der Weinlese zu feiern.

7. ליעקב ist wahrscheinlich in לְגְבָעוֹת zu ändern. Für הגוים aber hat man entschieden דָּרִים zu lesen. Wenn הללו ursprünglich und nicht vielmehr aus der Korrektur von והללו in V. 5 entstanden ist, heisst der Ausdruck hier nicht mehr als: ruft laut; vgl. arab. هَلَّ und englisch to halloo. Für הושע und עמך fordert der Zusammenhang הוֹשִׁיעַ als Perf., respekt. עַמּוֹ, welches beides LXX und Targ. auch ausdrücken.

8. בם עור ופסח kann dem Zusammenhang nach nur so viel sein wie: mit Kind und Kegel*). LXX, die dafür בְּמוֹעֵד הפסח konjizierte, liess sich dabei verleiten von dem spätern jüdischen Glauben, dass jede Befreiung Israels aus der Knechtschaft zur selben Jahreszeit geschehen wird wie weiland dessen Befreiung aus Aegypten; vgl. Rosch haschanah 11a.

9. Dass ובתחנונים אובילם, wie man aus rhytmischen Gründen verbinden müsste, nicht richtig ist, sieht man leicht, da תחנונים nur flehentliche Bitten bedeuten kann und solche nur von Israel kommen können, aber nicht von JHVH. LXX drücken ובתנחומים aus, doch ist dies nicht viel besser weil es zum folgenden Verbum der Bewegung, mit dem sie es verbindet, nicht passt, und weil man, wenn das fragliche Wort mit dem Folgenden zu verbinden ist, statt dessen etwas erwartet, das, wie אל נחלי מים auf die Beschaffenheit der Marschroute Bezug hätte. Darum muss ובתחנונים belassen, jedoch mit dem Vorhergehenden verbunden werden. Für אובילם aber hat man אֶל יְבָלִים oder אֶל יִבְלֵי מַיִם zu lesen. Ueber das auf דרך bezügliche בה, statt בו, wie es nach dem vorherg. ישר heissen müsste, sieh zu Gen. 32, 9.

12. Für ורננו ist zu lesen וְקִנְּנוּ = und sie werden ihr Nest bauen. Nur dazu passt במרום ציון als Komplement; vgl. Hab. 2, 9. נהר heisst hier nicht fliessen, sondern strahlen vor Freude, und die damit verbundene Präposition bezeichnet den Gegenstand der Freude.

---

*) Nachträglich will mir scheinen, dass auch 2 Sam. 5, 6 der ähnliche Ausdruck ursprünglich ungefähr so verstanden sein wollte.

13. Für יחדו sprachen LXX und Itala יֶחֱדוּ = sie werden sich freuen, doch scheint mir dies, obgleich als Parallele zu תשמח sehr gut passend, nicht das Richtige, weil das Verbum חדה überall, wo es im A. T. sich findet, zweifelhaft ist.

14. דשן fehlt in LXX und Itala, doch ist der Ausdruck ursprünglich, denn ihm entspricht טובי im folgenden Gliede.

15. Das zweite על בניה ist zu streichen und für איננו mit andern nach den Versionen אינם zu lesen.

16. Statt שכר ist, dem תקוה im folgenden Verse entsprechend, שֶׂבֶר zu lesen und das darauf folgende Substantiv im Sinne von Lohn zu fassen. Demnach heisst der Satz: denn du hast Aussicht auf Belohnung.

17. אחרית heisst hier Lohn, Belohnung; vgl. das zu Jes. 61, 7 über משנה Gesagte, wie auch den talmudischen Grundsatz אין שכירות משתלמת אלא לבסוף. Für לגבולם ist höchst wahrscheinlich לְגֹאֲלָם zu lesen; vgl. V. 18.

18. ואוסר ist im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen, und der Satz heisst: und ich nahm die Züchtigung hin wie ein uneingeübter junger Stier, d. i., die Züchtigung hatte den von dir gewünschten Erfolg nicht; vgl. Targum, wo ואוסר in Ermangelung einer bessern Ausdrucksweise so wiedergegeben ist, wie wenn das Verbum verneint wäre. Dem jungen Tiere fehlt die Erfahrung des ältern, das aus der Art der Züchtigung weiss, was damit bezweckt wird; sieh die folgende Bemerkung.

19. שובי kann nicht korrekt sein, denn die Reue muss der Umkehr vorangehen, nicht umgekehrt. Man lese dafür שֵׂיבִי. Der Ausdruck ist dem vorherg. עגל לא למד, das den Nebenbegriff der Jugend in sich birgt, entgegengesetzt. Und אחרי שיבי ist = nach dem ich ergraut bin. Ueber שיב = שֵׂיבָה vgl. 1 K. 14, 4 und über die damit verbundene Präposition deren Verbindung mit dem sinnverwandten זִקְנָה Gen. 24, 36. אחרי הודעי ist = nachdem ich gewitzigt oder erfahren wurde; vgl. das zu Deut. 1, 13 über ידעים Gesagte.

20. Hier gibt es nichts zu ändern. Diejenigen der alten Uebersetzer, welche die beiden Fragepartikeln übergehen, verstanden diese Frage nicht. Die Frageform dient hier nur dazu, die Aussage als eine minder positive darzustellen, sodass der Sinn der Rede ist: Ephraim ist mir doch wohl ein teurer Sohn usw.; vgl. zu Gen. 43, 29. Es ist, wie wenn JHVH nicht gewusst hätte, wie lieb ihm Israel, trotz seines Ungehorsams, war, bis er aufs äusserste

getrieben, es von sich gestossen, aber darauf immer wieder an es denken und sich endlich seiner erbarmen musste. Auch עוד ist von den Alten missverstanden worden, weshalb es in drei Versionen fehlt. Man überging dieses Wörtchen, weil man dasselbe im Sinne von „wieder" verstand und dies hier nicht passte. Tatsächlich aber will עוד hier im Sinne von Gen. 46, 29 gefasst werden. Danach ist כי מדי דברי וגו׳ = dass ich, wenn ich einmal von ihm spreche, darauf lange oder immer wieder an ihn denken muss.

21. Für תמרורים lies תְּמָרִים oder תְּמָרִים als Pl. von תֹּמֶר und vgl. zu 10, 5. Am Schlusse ist אלה zu streichen und zu V. 23 zu vergleichen.

22. Was חמק im Hebräischen heisst, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Im Arabischen bedeutet حمق töricht sein. Danach könnte עד מתי תתחמקין bedeuten: wie lange wirst du blöde, das heisst scheu, sein? Gemeint wäre, dass das reuige Israel, seiner frühern Untreue gegen JHVH sich bewusst, zagt und zögert, sich ihm wieder zu nähern. Im zweiten Halbvers ist vor כי einzuschalten הֲלֹא, welches Wort irgendwie in veränderter Gestalt an den Schluss des vorhergehenden Verses versprengt wurde. Ueber die Verbindung הלא כי vgl. zu Gen. 27, 36. Ueber תסובב sieh zu Deut. 32, 10 und über נבר ibid. 22, 5. JHVH besteht darauf, dass die ersten Annäherungen nach dem Zerwürfnis von Israel, dem schuldigen Teile, komme.

23. Für יברכך ist unbedingt בֵּרַכְךָ zu lesen, denn es kann sich hier nur um eine Erklärung des Landes als ein von JHVH gesegnetes handeln, nicht um einen diesbezüglichen Wunsch.

24. Für וישבו בה ist zu lesen וַיְשַׁבְּעוּ. Nur dazu passt der Gedanke des folgenden Verses. Aber auch ונסעו בעדר ist zu ändern in וְנֹטְעֵי בְּמַעְדֵּר. „Pflanzer mit der Karst" passt besser zu אכרים.

26. Hier spricht der Verfasser, nicht JHVH. Ueber der vorherg. Vision erwachte der Prophet zur Wirklichkeit, die ganz anders war; gleichwohl, sagt er, war der Traum schön.

28. ולהרע, dem im Nachsatz nichts entspricht, und das nach den vier vorhergehenden Verben an sich vollends überflüssig ist, scheint mir nicht ursprünglich.

32. Für das in diesen Zusammenhang unpassende בעלתי ist nach drei der alten Versionen בחלתי oder besser געלתי zu lesen.

33. Weder das massoretische נתתי noch ונתתי, das viele Handschriften dafür bieten, ist das Richtige, denn dieses sowohl als jenes

lässt den im Vorhergehenden begonnenen Satz unvollendet. Man hat statt dessen לָתֵת oder לְתִתִּי zu lesen.

36. Es ist durchaus unnötig ישבתו in יִשְׁבֹּת zu ändern, wie man neuerdings tut, da זרע auch sonst mit dem Pl. konstruiert vorkommt; vgl. z. B. Ps. 22, 24 und Neh. 9, 2.

37. Nach dem uns vorliegenden Texte wird hier ein Vergleich angestellt mit einer gleichgiltigen Unmöglichkeit. Das genügt aber keineswegs. Denn logischer Weise muss das Unmögliche hier ebenso wie in V. 36a derart sein, dass es fatal sein würde, wenn es möglich wäre. Aus diesem Grunde ist יָמֻשׁוּ für ימדו und יֵעָקְרוּ für יחקרו zu lesen. Aber auch מלמעלה ist in למעלה zu ändern und im folg. Gliede למטה als Korrelat dazu` zu vergleichen Mem ist aus dem Vorhergehenden verdoppelt. על heisst nicht „für“ oder „wegen“, sondern „bei“, „trotz“.

39. Für קו ist entschieden קְנֵה als st. constr. von קָנֶה zu lesen. Daraus ist das Kethib קוה entstanden. קְנֵה המדה ist eine hebräische Verbindung, קו המדה aber ist es nicht.

40. Der Artikel von העמק ist zu streichen. Der Abschreiber liess sich von den zwei folg. Substantiven, die den Artikel haben, irre führen. שדמה ist ein poetisches Wort, das in die nüchterne Beschreibung eines Stadtgebiets nicht passt. Zudem bezeichnet dieses Nomen das allerfeinste Gefilde und den Weinberg, wo aber schwerlich Asche und Aeser abgelagert wurden. Daher muss man הַשְּׂרֵפוֹת für השדמות lesen. Hieraus entstand das Kethib. שרפה bezeichnet die Ueberreste von irgend etwas, das verbrannt wurde; vgl. Lev. 10, 6 und Num. 19, 6. Im Tale Kidron aber wurden die Ueberreste alles Verbrannten abgelagert; vgl. 2 K. 23, 6. Der Sinn des Schlussatzes ist schmählich verkannt worden. Die Worte bilden einen losen Umstandssatz, und der heisst für uns: um nie wieder vom Gebiete der heiligen Stadt gerissen noch — wie jetzt — durch Ablagerung von allerlei Schutt und Schmutz verunglimpft zu werden. Diese Bedeutung von נתש und besonders die von הרס ist wohl zu beachten. Die Bevölkerung von Jerusalem soll dermaleinst so zahlreich sein, dass die Erweiterung der Stadt nötig wird. Dann wird die Umgegend bis zum Tale Kidron incl., das jetzt ausserhalb Jerusalems liegt, weshalb es zur Ablagerung von Schmutz dient, für immer und ewig zum Stadtgebiet geschlagen werden und ebenso JHVH geheiligt sein, wie das jetzige Jerusalem. In der Uebersetzung von Kautzsch wird der fragliche Satz wiedergegeben „nie soll da mehr zerstört oder niedergerissen werden“.

Aber נתש heisst nicht zerstören, sondern nur eine Pflanze mit den Wurzeln aus ihrem Boden herausreissen, daher auch irgend etwas aus seiner Stelle, dahin es gehört, entfernen. Wenn man dies weiss, ergibt sich der Sinn hier sehr leicht. Unsere Lexikographen sollten einmal den hebräischen Wortschatz aus dem Alten Testament selbst gründlich zu erforschen und zu beleuchten suchen, statt immer und ewig in den Zeitschriften herumzustöbern, um dasselbe alte Gesenius'sche Wörterbuch, mit etlichen zusammengekramten neuen Einfällen gespickt, alle paar Jahre von neuem herauszugeben.

XXXII.

4. ועיניו את עיניו תראינה ist nichtssagend. Etwas Aehnliches findet sich nur 34, 3, aber ebenfalls mit Bezug auf Zedekia. Aus diesem Grunde können die fraglichen Worte nicht eine stehende Redensart gewesen sein, sondern müssen etwas besagen, was speziell das Schicksal Zedekias betrifft. Ich vermute daher, dass das Verbum dieses Satzes ursprünglich verneint war, und dass man לא aus Missverständnis strich, indem man in dem Satze ohne Negation eine Parallele zu ודבר פיו את פיו erblickte. Allein dieses Stück ist durchweg prosaisch gehalten, und nirgends zeigt sich darin ein Parallelismus. Wenn man לא wiederherstellt und die Konjunktion an der Spitze des Satzes adversativ fasst, dann ist der Sinn der zwei letzten Sätze der: und er wird wohl von Mund zu Mund mit ihm reden, ihn aber Aug' in Auge nicht sehen. Danach ist hier und 34, 3 von der Blendung Zedekias die Rede, die es ihm unmöglich machen soll, dem König von Babylon bei der Unterredung mit ihm in die Augen zu schauen; vgl. 52, 11. Es wäre auch seltsam, wenn in der sonst genauen Voraussagung vom Schicksal Zedekias dessen Blendung übergangen wäre.

7. Da es sich hier um einen Kauf erster Hand handelt, nicht um eine Einlösung, so kann גאלה nur die Goëlschaft, das heisst, die nächste Verwandschaft bezeichnen und משפט הגאלה so viel sein wie: die Pflicht, die dem nächsten Verwandten obliegt; vgl. zu Ez. 11, 15. Ueber die Sache sieh zu Lev. 25, 25.

9. Wer hier את הכסף nach LXX streicht, der vergisst oder weiss nicht, dass כסף auch das Aequivalent oder den Preis einer Sache bezeichnen kann; vgl. Gen. 23, 13 und 31, 15. In dieser Bedeutung gefasst, ist aber der genannte Ausdruck hier keineswegs

überflüssig. Am Schlusse ist der durch Dittographie entstandene Artikel von הכסף zu streichen.

11. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dunkel. Er wird etwas klarer, wenn man המצוה והחקים als Glosse (המצוה = המקנה und החקים = החתום) streicht, welcher Ausdruck V. 14 auch fehlt. Dann handelt es sich einfach um zwei Schriftstücke, um den eigentlichen Kaufbrief, der versiegelt war, und eine unversiegelte Abschrift davon. Möglicher Weise sind aber hier Worte ausgefallen.

14. Obgleich der Gebrauch des Inf. absol. statt des Imperativs sonst sehr häufig ist, will mir doch scheinen, dass hier לקוח durch Ditthographie aus ursprünglichem קַח entstanden ist.

15. Da von dem so häufigen קנה Niph. im A. T. ausser in diesem Stücke nirgends vorkommt, so liest man hier besser יִקְנוּ und fasst בתים als Objekt, während das Subjekt, wie 31, 23 bei יאמרו, ebenfalls in Verbindung mit עוד, ungenannt bleibt.

17. Für אהה ist zweifellos אָנָּה zu lesen. Erstere Partikel ist Ausruf der Klage und passt deshalb zu der vorhergehenden tröstlichen Verheissung JHVHs nicht. Ueber אנה, auch אנא geschrieben, sieh zu Ex. 32, 31.

18. אל גדול ist = Grossgott und so viel wie das ältere אלהי אלהים, denn dieser Teil unseres Stückes ist äusserst spät. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ps. 95, 3 und sieh zu Jos. 1, 4.*) Weil הגדול in diesem Ausdruck sich mit dem Substantiv zu einem Begriffe eng verbindet, heisst es darauf הגבור, ohne Waw. Am Schlusse ist צבאות שמו und vielleicht auch יהוה zu tilgen.

20. עד היום הזה ist hier so viel wie: von denen man sich heute noch erzählt. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 38, 17. Hierzu ist der Ausdruck ובישראל ובאדם die Ortsangabe, denn der Sinn ist: von den Zeichen und Wundern, die JHVH einst in Aegypten getan, erzählt man sich jetzt noch in Israel sowohl als auch unter den andern Völkern. Ueber אדם neben ישראל sieh zu Gen. 3, 2. Die übliche Fassung dieses Verses verdient kein Wort der Widerlegung. Für ובישראל liest man besser בישראל.

23. Sprich וַתִּקְרָא als Kal und streiche את vor כל oder behalte es bei als Partikel, die das Subjekt stark hervorhebt. Ueber קרא = קרה sieh zu Gen. 42, 29.

---

*) Nach derselben Analogie bezeichnet תיישא רבא im aram. Dialekt des jerusalemischen Talmud den die Herde leitenden Bock; vgl. Jerusch. Baba bathra Kap. 3, Hal. 1. Hierher gehört auch in demselben Dialekt der häufige Ausdruck צומא רבא als Bezeichnung des Versöhnungstags.

24. Dieser Vers folgte ursprünglich unmittelbar auf אדני יהוה in V. 17, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub; vgl. zu V. 18. Der Satz והנך ראה, = während du müssig zusiehst, obgleich er in LXX fehlt, ist dennoch zweifellos echt, weil dadurch das Argument in V. 25 kraftvoller wird. Dagegen ist mir ואשר דברת היה verdächtig, weil dieser Relativsatz das Argument nur schwächt, da, wie JHVHs Drohung eingetroffen, so auch seine tröstliche Verheissung eintreffen kann.

29. Ueber die unerlässliche nota acc. vor הבתים als weiteres Objekt, das sich an ein Verbalsuff. anschliesst, sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 6, 18.

30. אך ist mit הרע zu verbinden. Das nur hier vorkommende נְעֻרוֹת ist dem sonstigen נְעֻרִים vorgezogen, weil hier von zwei verschiedenen Altern die Rede ist, nämlich von der Jugendzeit Israels und von der Judas. Denn nach der alten Tradition war Israel älter als Juda; vgl. Ez. 23, 4. Ueber diesen Gebrauch der Endung ôth, wodurch נְעֻרוֹת gleichsam zum Pl. von נְעֻרִים wird, sieh zu Gen. 2, 9.

33. Für ולמד אתם las wohl LXX richtig וְלִמַּדְתִּים. Andere behalten אתם unverändert und lesen וָאֲלַמֵּד.

35. Für למלך drücken LXX und Syr. לבעל aus, doch passt להעביר nur zum erstern, denn העביר לבעל ist unhebräisch. מלך und בעל sind hier aber identisch, denn, wie schon in einem früheren Band bemerkt, heisst jeder Gott מֹלֶךְ oder richtiger מֶלֶךְ, besonders insofern, als ihm Menschenopfer dargebracht werden.

40. Für מאחריהם ist unbedingt מִמֶּנָּה zu lesen und dies auf ברית zu beziehen. Der Relativsatz heisst danach: von dem ich nicht zurücktreten werde. שׁוב מאחרֵי findet sich nur Deut. 23, 15 von JHVH mit Bezug auf Israel gebraucht, allein dort handelt es sich um die Zeit der Wanderung durch die Wüste, wo JHVH an der Spitze seines Volkes zog, darum passt daselbst der fragliche Ausdruck als Drohung, sich zurückzuziehen — vgl. zu jener Stelle — hier aber nicht.

43. Für ונקנה השדה ist וּמִקְנַת שדה zu lesen und שדה generell zu fassen. Danach bildet aber dieser ganze Vers keinen vollständigen Satz für sich, sondern er ist Hauptsubjekt zum folgenden Verse, sodass für uns der Sinn ist: und was das Kaufen von Feldern in diesem Lande . . . betrifft.

44. Statt יִקְנוּ sprich יִקָּנוּ und vgl. zu V. 15. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu Deut. 30, 3.

XXXIII.

2. Statt עֹשָׂהּ bringt LXX עֹשֵׂה אֶרֶץ zum Ausdruck, doch ist nur die Recepta richtig. Das Suff. an diesem und dem folgenden Partizip ist neutrisch und die beiden Verba im Sinne von Jes. 22, 11 zu fassen. Für das nicht recht verständliche להכינה ist vielleicht לַהֲבִיאָהּ zu lesen. Das ganze hiesse danach: JHVH, der es — den Plan — ersonnen, JHVH, der es entworfen, um es auszuführen.

3. ובצרות ist in וּנְצֻרוֹת zu ändern. Letzteres drückt auch Targum aus, nur in der falschen Aussprache וּנְצָרוֹת. Ueber den Sinn sieh zu Jes. 48, 6. Möglicher Weise hat man auch für גדלות nach jener Stelle חדשות zu lesen.

4. סללות bezeichnet hier nicht Belagerungswälle, sondern Verteidigungswerke innerhalb der belagerten Stadt*), und הנתצים אל הסללות beschreibt die Häuser als solche, die niedergerissen wurden, um für die Verteidigungswerke Material zu liefern. Ueber die Fassung von אל sieh zu Ez. 19, 11. Die zwei letzten Worte sind zum Folgenden zu ziehen.

5. Sieh die vorherg. Bemerkung. Die hierher zu ziehenden Worte sind aber in וְעַל הֶחָרִיב zu ändern. Zur Not kann die Präposition auch ungeändert bleiben. Ferner hat man בָּתִּים für das widersinnige באים zu lesen. להלחם את הכשדים ist Komplement zu הנתצים אל הסללות, und ולמלאם את פגרי וגו' ist dasselbe zu ועל החריב בתים. Die Konstruktion, soweit die Verteilung der Komplemente in Betracht kommt, ist die zu Ex. 29, 27 erörterte; vgl. zu 34, 9. Der Sinn von V. 4—5a ist demnach für uns wie folgt: denn also spricht JHVH, der Gott Israels, in Bezug auf die Häuser . . . die niedergerissen wurden, um im Kampfe gegen die Chaldäer Material für Verteidigungswerke zu liefern, wie auch darüber, dass man Häuser verödete — das heisst hier aber nichts mehr als räumte — um sie mit den Leichen der Männer anzufüllen usw. Während der Belagerung hatte man manche Häuser der Stadt räumen und in Leichenhäuser verwandeln müssen. ואשר an der Spitze des zweiten Halbverses, an על החריב sich anschliessend, ist = ועל אשר und heisst „wie auch was das betrifft, dass“. מהעיר הזאת ist durch לה in V. 6 geschützt. Denn wenn man für מהעיר הזאת nach LXX מהם liest, findet sich im ganzen keine Beziehung für jenes לה.

*) Vgl. deutsch „Bollwerk“, das ursprünglich Belagerungswerk hiess, aber jetzt nur im Sinne von Verteidigungswerk gebraucht wird.

6. Für das unerklärliche עתרת ist höchst wahrscheinlich נְתִבוֹת zu lesen.

9. Für לשם ששון bringt LXX לששון zum Ausdruck. Da aber ששון sonst in direkter Verbindung mit תהלה und תפארת nirgends vorkommt, so scheint mir, dass man ששון zu streichen und לשם beizubehalten hat; vgl. 13, 11.

11. Für מביאים ist nach LXX, Syr. und Vulg. ומביאים zu lesen. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen.

13. Hier kann der Sinn des zweiten Halbverses dem Zusammenhang nach nur der sein: noch werden die Schafe den Händen des Zählers entschlüpfen, das heisst, es werden noch der Schafe so viele sein, dass manche von ihnen übersehen oder sich sonstwie der Zählung entziehen werden. Danach hat aber ידי hier selbständige Bedeutung und ist nicht mit על zu einem präpositionalen Ausdruck zu verbinden. In welcher Weise die Hände beim Zählen der Schafe in Anwendung kamen, lässt sich freilich nicht mehr ermitteln.

20. Ueber בריתי היום und בריתי הלילה sieh zu Lev. 26, 42. יומם ist offenbar durch Dittographie aus ursprünglichem יום entstanden.

21. Für משרתי ist, dem vorherg. מהיות לו בן וגו' entsprechend, מְשָׁרְתַנִי zu lesen. Sonst fehlt in V. b die Hauptsache.

22. Für משרתי אתי ist wohl einfach מְשָׁרְתָי zu lesen. אתי ist wahrscheinlich durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden.

23. Das hier beginnende und mit unserem Kapitel zu Ende kommende Stück ist sichtlich eine Variation von V. 17—22.

24. העם הזה kann hier wegen des Gedankens des zweiten Halbverses nicht Bezeichnung des gesamten Volkes, sondern nur so viel sein wie: diese Leute. Gemeint ist die heidnisch gesinnte Partei im jüdischen Volke. Unter שתי המשפחות sind nicht die beiden Reiche, Juda und Israel, zu verstehen, sondern nur das Haus Davids und das Haus Levis; letzteres heisst, die Priester und die Leviten. Am Schlusse ist mit allen Neuern לְפָנַי statt לפניהם zu lesen.

25. אם hat konditionale Bedeutung, denn es liegt hier kein Schwur vor. Ueber יומם und בריתי sieh zu V. 20. Am Schlusse ist שמתי in שָׁמַרְתִּי zu ändern und dieses sowohl auf חקות als auch auf בריתי zu beziehen, denn man sagte beides, שמר חקות und שמר ברית. Die Notwendigkeit der letztern Emendation muss jedem aus

sachlichen Gründen einleuchten. Denn die Schliessung des Bundes mit Tag und Nacht und die Schaffung der Gesetze der Natur sind eine vollendete Tatsache, die selbst ein Gott nicht ungeschehen machen kann; dagegen ist die Beobachtung dieses Bundes und dieser Gesetze etwas, das JHVH als deren Urheber nach Belieben fortsetzen kann oder nicht. Aber wenn die Beobachtung nicht fortgesetzt würde, dann müsste die Welt zu Grunde gehen; sieh die folgende Bemerkung.

26. Nach dem, was oben gesagt ist, versichert JHVH hier, dass er das davidische Herrscherhaus nicht verwerfen wird solange die Welt besteht. Rothstein bei Kautzsch übersetzt diesen und den vorhergehenden Vers, „so gewiss mein Bund mit Tag und Nacht besteht usw., so wenig will ich . . . verwerfen“. Doch liegt dies im hebräischen Text keineswegs. Auch schwört JHVH danach bei einer blossen Tatsache, und ein solcher Schwur ist unhebräisch; vgl. zu Gen. 42, 15.

XXXIV.

1. Für ממשלת ידו drückt LXX מֶמְשַׁלְתּוֹ aus, doch scheint mir die Recepta als Bezeichnung der Oberherrschaft über besiegte und unterworfene Völker das Richtige zu sein; vgl. Jes. 40, 10. וכל העמים, das in LXX fehlt, ist zu streichen.

2. Tilge das Ganze vom ersten כה an bis ישראל incl. als Variante zum folg. כה אמר יהוה. Auch das erste ואמרת ist wohl nicht ursprünglich.

3. Ueber den vermutlich ursprünglichen Text des ersten Satzes im zweiten Halbvers sieh zu 32, 4.

5. בשלום ist Gegensatz zu בֶּחֶרֶב im vorherg. Verse, und בשלום תמות heisst nichts mehr als: du wirst eines natürlichen Todes sterben; vgl. zu 1. K. 2, 6. Der Ausdruck schliesst also die Blendung, die Zedekia überlebte, nicht aus. Für ובמשרפות, das unhebräisch ist, ist mit andern וּכְמִשְׂרְפוֹת zu lesen. Das folgende כן als Korrelat fordert für ersteres diese Emendation.

8. Der Verfasser sprach wahrscheinlich כָּרַת nicht כְּרֹת. Ueber אחרי, ohne אשר, mit folg. Perf. vgl. Gen. 41, 39. Lev. 25, 48 und 1 Sam. 5, 9. Das Subjekt zu לקרא ist aus dem vorherg. העם zu entnehmen, und das Verbum erhält durch להם reziproke Bedeutung; vgl. V. 15 לקרא דרור איש לרעהו.

9. Die plötzliche Freilassung der Sklaven war eine Massregel in der Not. Während der Belagerung waren sehr viele Be-

wohner der Stadt gefallen, vgl. 33, 5, und es gebrach den Belagerten an kampffähigen Männern, während man von aussen her keine Verstärkung erhalten konnte. Unter diesen Umständen blieb nichts übrig, als sich mit den Sklaven zu behelfen. Die Sklaven aber mussten zuerst freigelassen werden, ehe man sie zum Kriegsdienst heranzog. Denn unter den alten Semiten wurden Sklaven als unfähig für den Kriegsdienst erachtet. Der Konsequenz halber mussten auch die Sklavinnen freigelassen werden. Ueber העברי und העבריה, wovon ersteres auf עבדו und letzteres auf שפחתו sich bezieht, sieh zu Ex. 29, 27. Im zweiten Halbvers sind בם und איש, die beide durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen und אחיהו als Subjekt zu fassen. Der Satz heisst danach: sodass einen Judäer kein Volksgenosse zu Sklavendiensten zwinge.

10. So schleppend dadurch das ganze Satzgefüge auch werden mag, es geht nicht anders als sämtliche Imperf. consec. in diesem und dem folg. Verse als Fortsetzung zu כרת in V. 8 zu fassen. Denn das Ganze von V. 6 an bis V. 11 incl. bildet die Ueberschrift zu diesem Stücke. Im ersten Halbvers ist die Konstruktion verkannt worden. Denn לשלח hängt nicht von וישמעו ab, sondern entfaltet den Sinn von ברית, die Bedingung des Bundes angebend. Von der tatsächlichen Freilassung der Sklaven der genannten Uebereinkunft gemäss ist erst in V. b die Rede. Danach heisst das erste וישמעו nicht „sie leisteten Folge“, sondern „sie vernahmen“.

11. Hier wird das Verbum an der Spitze in modernen Uebersetzungen ignoriert oder falsch wiedergegeben. Tatsächlich heisst וישובו אחרי כן: darauf aber wurden sie anderen Sinnes; sieh zu Deut. 23, 14. Das, was hier berichtet wird, geschah, als die Chaldäer auf die Nachricht vom Heranrücken des ägyptischen Heeres zum Entsatz der Judäer auf kurze Zeit abgezogen waren; vgl. 37, 5—7. Damals glaubten die Judäer die Balagerung Jerusalems für immer aufgehoben und somit der Kriegsdienste ihrer gewesenen Sklaven nicht mehr zu bedürfen, weshalb sie ihren Anspruch auf die Freigelassenen wieder geltend machten und sie von neuem knechteten.

12. Dieser Vers ist veranlasst durch die so lang ausgefallene Angabe in der Ueberschrift; sonst würde לאמר zu V. 8 hinzugefügt vollkommen genügt haben.

13. Ueber בית עבדים sieh zu Ex. 13, 3. Hier sei darüber noch hinzugefügt, dass in der mischn. Verbindung בית השבי = Zu-

stand der Gefangenschaft, Baba mez. 2, 11 und auch sonst öfter, בית ebenso gebraucht ist.

14. Für שבע ist, wie gleich darauf, שֵׁשׁ zu lesen und LXX zu vergleichen, die beidemal letzteres zum Ausdruck bringt.

15. Ueber den Sinn von ותשֻׁבו sieh zu V. 11. היום ist hier offenbar nicht genau zu fassen, sondern im Sinne von „jüngst", „neulich", im Gegensatz zu der fernern Vergangenheit.

18. Der zweite Halbvers kann nicht als Apposition zu הברית gefasst werden, doch braucht man nicht deshalb das Ganze zu streichen, wie man neuerdings tut. Es genügt vollkommen, wenn man כָּעגל für העגל liest. Danach droht JHVH hier, einen Zustand der Dinge herbeizuführen, wobei es denen, die den Bund missachtet, so ergehen wird, wie dem bei der Bundesschliessung in Stücke zerschnittenen Kalbe. Gemeint ist, dass die Leichen der Frevler den wilden Tieren und Raubvögeln zum Frasse werden sollen; vgl. V. 20 und Gen. 15, 11.

21. Statt וביד חיל ist nach LXX וחיל zu lesen. Der Vers teilt sich danach bei איביהם mit Athnach ab, und das, was jetzt den zweiten Halbvers ausmacht, ist mit dem Folgenden zu verbinden.

22. Nach dem oben Gesagten bildet חיל מלך בבל hier das Hauptsubjekt (مبتدأ).

XXXV.

2. Es ist durchaus unnötig, ודברת אותם zu streichen, wie manche Erklärer tun. Ohne diesen Satz würde JHVHs Befehl dahin gehen können, dass Jeremia die Betreffenden nach dem Tempel schleppen soll; so aber wird befohlen, dass der Prophet ihnen den Zweck des Ganges andeute und ihnen zurede, Folge zu leisten. Dass das, was Jeremia den Rechabitern sagen soll, um den Zweck des Ganges anzudeuten, seinem Inhalte nach nicht angegeben ist, verschlägt nicht viel; sieh zu Num. 11, 17. Der zweite Halbvers kann dem Zusammenhang nach nur heissen: und biete ihnen Wein zu trinken an.

4. Statt וָאָבִא אֹתָם ist entschieden וָאָבֹא אִתָּם zu lesen. Ersteres, worin das Verbum rein kausativ gefasst werden und der Satz somit heissen kann, „und ich liess sie in den Tempel JHVHs gehen", würde nicht notwendig besagen, dass Jeremia mit den Leuten mitging, worauf es hier aber ankommt. Die Personennamen im ersten Halbvers sind nicht ganz sicher, denn LXX hat sie anders. Jeden-

falls aber steckt in בני חנן ein einziger Personenname, denn darauf bezieht sich איש האלהים; vgl. die Stellung von הנביא Jes. 37, 2. Von Söhnen kann hier die Rede nicht sein, denn Männer, die nichts mehr sind als Söhne eines Gottesmannes, sind als Inhaber eines Gemachs im Tempelgebäude undenkbar.

6. לא נשתה יין kann nur so viel sein wie: wir trinken keinen Wein. Denn für „wir wollen jetzt keinen Wein trinken" würde es unter Ergänzung des Objekts aus dem Vorhergehenden bloss לא נשתה heissen; vgl. z. B. 6, 16, wo in ähnlicher Verbindung das Komplement zu לא נלך nicht ausdrücklich genannt ist.

9. Für ושדה וזרע ist wahrscheinlich zu lesen וּשְׂדֵה זרע = und Getreidefelder; sieh zu Ez. 17, 5.

11. באו ונבא ist ungrammatisch, denn an einen Imperativ mittelst Waw sich anschliessend, müsste das Imperf. die Form des Voluntativs haben. LXX drückt aus בּוֹא נָבֹא, was aber keine Beachtung verdient. Das Ursprüngliche ist wohl בוא נבא, Imperf. mit verstärkendem Inf. absol. Für ארם drückt Syr. אֱדֹם aus und LXX אשור, allein keines der drei kann in diesem Zusammenhang richtig sein. Ich vermute, dass נַזְנִחַ הָאֹהָלִים für מפני חיל ארם zu lesen ist. Kal von זנח ist poetisch, dagegen findet sich dessen Hiph. in der späteren Prosa; vgl. 1 Chr. 28, 9 und 2 Chr. 11, 14. 29, 19. Der Ausdruck ist jedoch nicht dahin zu verstehen, dass die Leute ihre Zelttücher und deren Zubehör an Ort und Stelle gelassen hätten. Der Satz heisst nichts mehr als: da gaben wir das Wohnen in Zelten auf. Die Neuern lesen hier heraus, dass die Redenden auch in Jerusalem in Zelten wohnten, was aber nicht wahr ist; denn ונשב בירושלים am Schlusse ist dem ונשב באהלים in V. 10 entgegengesetzt. Tatsächlich ist auch das Wohnen in Zelten in der Hauptstadt kaum denkbar. Ferner, wenn die Rechabiter auch jetzt in Jerusalem in Zelten gewohnt hätten, würde dieser ganze Vers weggeblieben sein. So aber, weil die Sonderlinge zur Zeit gegen den Befehl ihres Ahnen in massiven Häusern wohnten, mussten sie den Grund angeben, warum sie diesen Punkt in ihren Familientraditionen missachteten.

13. הלוא an der Spitze des zweiten Halbverses leitet nicht eine Frage ein, sondern dient nur dazu, die Rede eindringlich zu machen, vgl. zu Gen. 27, 36, und מוסר bedeutet hier Lehre, nicht Zucht. Für uns ist der Sinn des Ganzen: nehmt euch doch ein Beispiel und hört auf meine Worte. Dies ist gesagt mit Bezug auf den gleich darauf vorgetragenen Fall der Rechabiter. An dem

Gehorsam dieser gegen ihren Ahnen sollen sich die Angeredeten ein Beispiel nehmen und sehen, dass sie JHVH, ihrem Gotte, gehorchen müssen.

14. An הוקם את דברי יהונדב ist trotz der Abweichung der LXX nichts zu ändern. Ueber die Konstruktion sieh zu Gen. 4, 18.

16, כי an der Spitze ist nicht versichernd, sondern begründend und = weil. Ihm entspricht לכן in gleicher Stellung im folgenden Verse. Für diese Fassung spricht auch der Umstand, dass darauf nicht nur eine Drohung gegen Juda und Jerusalem folgt, sondern auch eine gnädige Verheissung für die Rechabiter; vgl. V. 18 und 19.

19. עֹמֵד לפני kann nicht von der Verehrung JHVHs im allgemeinen verstanden werden. Der Ausdruck bezeichnet jemand, der in speziellen Diensten JHVHs steht. Welcher Art Dienste hier gemeint sind, lässt sich aber nicht sagen.

XXXVI.

3. Für למען ישובו las der Text ursprünglich bloss וְישובו. למען mag durch Dittographie von להם unter Herbeiziehung des dem Nun ähnlichen Waw entstanden sein.

4. Für das erste את ist sicherlich אל zu lesen und ויקרא אל im Sinne von „diktieren“ zu verstehen; vgl. V. 18 יקרא אלי. Hier ist das dortige Komplement מפיו weggelassen, weil מפי gleich darauf folgt. Den Baruch zu rufen hatte Jeremia auch kaum nötig, denn Baruch war als Amanuensis des Propheten stets bei ihm.

5. עצור ist = gehindert. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, dass der Prophet, von anderen Geschäften in Anspruch genommen, für die Verlesung der niedergeschriebenen Reden keine Zeit gehabt hätte. Gemeint ist, dass Jeremia im Tempel nicht reden durfte, weil ihm die Behörden dies verboten hatten.

6. In dem Befehle JHVHs ist keine besondere Gelegenheit genannt für die Verlesung der niedergeschriebenen Reden; vgl. V. 2 und 3. Jeremia aber wählte dafür einen Buss- und Bettag, nicht nur weil zu erwarten stand, dass das Volk an einem solchen Tage eher in sich gehen würde, sondern auch weil dasselbe dann in grösserer Anzahl im Tempel versammelt sein wird.

7. Der erste Halbvers enthält zwei Sätze, deren erster in einer dem Hebräischen eigenen Weise dem zweiten untergeordnet ist. Denn der Sinn des Ganzen ist der: vielleicht dass sie, wenn sie am Busstage zu JHVH beten, sich auch vornehmen, von

ihrem frevelhaften Wandel zu lassen; vgl. z. B. das Satzgefüge Num. 23, 19b. Von einer Demütigung vor JHVH ist im ersten Satze nicht die Rede.

9. חדש bezeichnet hier, wie fast überall, wo kein Tag dabei genannt ist, den Neumond. Der genannte Tag wurde als Fasttag proklamiert, wohl weil der Regen der Saison ausgeblieben war. Auch nach der Mischna wurden öffentliche Fasttage proklamiert, wenn bis zum ersten Tage des Kislew, des neunten Monates, kein Regen gekommen war; sieh Taanith 1, 5. העם בירושלים ist entschieden in עם ירושלים zu ändern. Nach der Recepta ist die Anknüpfung des zweiten Halbverses ungrammatisch; denn statt וכל müsste es המה וכל heissen; vgl. zu Gen. 13, 1. Am Schlusse ist die Präposition von בירושלים zu streichen. ירושלים steht dann im Acc., der von dem Begriffe der Bewegung abhängt.

15. Statt שב sprachen LXX, Syr. und Aqu. שֵׁב, und das ist das Richtige; denn schwerlich sass Baruch beim Verlesen, zumal da seine Zuhörer Fürsten waren. Dabei ist aber zu beachten, dass der Sinn dieses adverbialen Imperativs auf den nackten Begriff des Hauptverbums sich beschränkt, ohne sich auf באזנינו, die nähere Bestimmung dazu, zu erstrecken, da die erste Verlesung nicht vor den Fürsten stattgefunden hatte; sieh zu Jos. 9, 4.

17. מפיו fehlt in LXX, aber darum braucht der Ausdruck noch nicht gestrichen zu werden. Man lese aber הֲמפיו = war es auf sein Diktat? He interrog. konnte leicht durch Haplographie verloren gehen.

18. מפיו יקרא ist = er trug auswendig vor. Ueber die Ausdrucksweise vgl. in der Sgrache der Mischna על פה = auswendig. Für בדיו hatte der Text ursprünglich בְּיָד. Daraus ist zuerst durch Dittographie בידו und aus diesem wiederum die Recepta entstanden. Ueber ביד ohne Suff. als nähere Bestimmung vgl. 1 Sam. 19, 9 und besonders Jes. 28, 2. Hier wird durch ביד der Anteil Baruchs an der Herstellung der Schriftrolle auf das blosse Niederschreiben beschränkt und der mögliche Verdacht abgewehrt, dass der Amanuensis sich dabei Freiheiten mit dem Diktat erlaubte; sieh zu Num, 20, 19.

20. חצרה ist offenbar für etwas anderes verschrieben oder verlesen, aber für was? Man hat dafür הַמְּדָרָה vorgeschlagen, doch wäre dies hier blosses Flickwort. Ich vermute, dass man statt dessen בְּצָרָה zu lesen hat; vgl. Neh. 9, 37. Doch wäre die Bedeutung dieses Ausdrucks hier stark abgeschwächt, sodass er nichts

mehr hiesse als: in grosser Verlegenheit. Die Fürsten mochten verlegen sein, weil sie, die dem Baruch eingeschärft hatten, dass er selber und sein Meister sich im Versteck halten sollen — vgl. V. 19 — offenbar mit Jeremia sympathisierten, während sie über die Verlesung im Tempel dem König berichten und infolge dieses Berichts für den Propheten fürchten mussten.

21. Für מעל hat man bloss על zu lesen, da Mem aus dem Vorherg. verdoppelt ist. עמד ist hier mit על der Person konstruiert, weil der König, um den die Fürsten standen, nach V. 22 sass; sieh zu Gen. 18, 2.

22. Für ואת ist וְאֵשׁ zu lesen und über die Verbindung אש האח Lev. 6, 2 אש המזבח zu vergleichen. Möglicher Weise hat auch LXX so gelesen, nur dass sie es für passender fand, den Ausdruck in ihrer Sprache so wiederzugeben, wie wenn hebräisch ואֵת האש stünde. Von בער, dessen Piel 7, 18 und auch sonst אש zum Objekt hat, kann Pual dasselbe zum Subjekt haben.

23. Was דלת in dieser Verbindung bedeutet, lässt sich nicht sagen. וארבעה statt וארבע, wie es nach dem vorherg. שלש heissen müsste, erklärt sich daraus, dass דלת in der spätern Sprache auch als Masculinum gebraucht wurde, wie in der Mischna; vgl. Nasir 2, 2. Ueber die Abwechslung des Geschlechts in einem Atemzuge sieh zu Gen. 32, 9. Was den Anschluss des zweiten Zahlworts betrifft, so ist darüber Folgendes zu merken. Wenn in solchen Fällen die beiden Zahlwörter unmittelbar aufeinander folgen, ist der Anschluss asyndetisch, vgl. 2 K. 9, 32 und Jes. 17, 6; tritt aber das Gezählte dazwischen, gleichviel ob dasselbe nach dem zweiten Zahlwort wiederholt ist oder nicht, dann muss mit letzterem או gebraucht werden, wie Deut. 17, 6, oder Waw wie hier und vielleicht auch Micha 5, 4; sieh zu letzterer Stelle. Am Schlusse sind die Worte על האש אשר על האח vielleicht als Variante zu dem vorherg. אל האש אשר אל האח zu streichen. עד תם bezieht sich danach auf das Abschneiden der Stücke von der Rolle. Die fraglichen Worte lassen sich aber beibehalten, wenn man תם vom Gelangen sämtlicher Stücke der Rolle ins Feuer versteht, wie das in LXX geschieht, sodass der Sinn ist: bis die ganze Rolle auf diese Weise ins Feuer kam. Ueber תֹּם על bei letzterer Fassung ist Gen. 47, 18 תם הכסף וגו׳ אל אדני zu vergleichen. Keineswegs aber kann תם על האש vom Verzehrtwerden im Feuer verstanden werden, denn dafür ist der Ausdruck unhebräisch. Dafür müsste es באש heissen statt על האש.

24. Sieh zu V. 20. Danach verhielten sich die Höflinge bei der Verlesung wie hier beschrieben nicht aus Gleichgiltigkeit, sondern aus Furcht vor dem König; sieh die folgende Bemerkung.

25. וגם ist hier so viel wie: gleichwohl, dennoch. Obgleich die Genannten ebenso wie die andern Fürsten während der Verlesung kein Zeichen der Reue gegeben hatten, baten sie dennoch den König, die Rolle nicht zu verbrennen. Der Grund dieser Bitte war wohl hauptsächlich die persönliche Hochachtung Jeremias, doch mag dabei auch ein literarisches Interesse mitgewirkt haben.

26. לקחת ist = in Haft zu nehmen. Für ויסתרם יהוה ist nach LXX וַיִּסָּתֵרוּ zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass יהוה aus dem Folgenden dittographiert wurde, was die Aenderung des Verbums in die aktive Form und die Anhängung des Suff. zur notwendigen Folge hatte.

27. Für ואת הדברים drücken LXX und Itala כל הדברים aus, doch ist weder dies noch jenes das Richtige. Der Text las ursprünglich והדברים mit mitbefassendem Waw, und המגלה והדברים ist = die Rolle mit den Worten, das heisst, die die Worte enthaltende Rolle; vgl. zu Ex. 24, 12. Den Sinn dieses Waw verkennend und in הדברים ein weiteres Objekt erblickend, fügte man die nota acc. hinzu, weil sie beim vorherg. Objekt sich findet; sieh zu Gen. 15, 19. Den griechischen Uebersetzern aber, die noch die richtige Lesart vorfanden, die aber ebenfalls Waw in והדברים als rein kopulativ fassten, mochte die Ausdrucksweise, weil „Rolle“ und „Worte“ dem Sinne nach identisch sind, nicht richtig scheinen, weshalb sie eine leichte Aenderung des Textes vornahmen.

31. Streiche ולא שמעו, das der Abschreiber aus Gewohnheit niederschrieb. Der Satz gibt in diesem Zusammenhang, wo nicht von einer Ermahnung zur Besserung die Rede ist, sondern nur mit der Katastrophe gedroht wird, keinen vernünftigen Sinn.

XXXVII.

1. מלך fehlt in LXX, und es ist allerdings möglich, dass dieses Wort auf Dittographie aus dem Vorhergehenden beruht. Wahrscheinlicher aber ist, dass man dasselbe מָלֹךְ als Inf. absol. zu sprechen hat. Die dadurch entstehende starke Betonung des Verb. fin. will im Hinblick auf 36, 30 Zedekias Besteigung des Thrones in Gegensatz bringen zu dem Schicksal des abgesetzten und deportierten Jojachin, des Sohnes Jojakims.

3. Was grade jetzt, nach dem Abzug der Chaldäer — vgl. V. 5 — zu diesem Gesuch um Fürbitte bei JHVH Anlass gab, war wahrscheinlich die 34, 13—22 enthaltene Drohung nach der Wiedereinziehung der freigelassenen Sklaven, die um dieselbe Zeit stattgefunden hatte; sieh zu 34, 11.

4. In בא ויצא will auch das erste Wort Partizip sein, allein der ganze Ausdruck gibt sich schon durch die unlogische sowohl als unhebräische Wortfolge als korrupt zu erkennen. Denn in solchen Verbindungen kann יצא dem בוא nur vorangehen, nicht umgekehrt; vgl. Deut. 31, 2. Jos. 14, 11. Jes. 37, 28 und besonders Jos. 6, 1. 1 Sam. 18, 16. 1 K. 15, 17. 2 Chr. 15, 5. Man lese dafür הַנָּבִיא יֹצֵא. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass der Abschreiber die zwei vorherg. Buchstaben für הנ ansah. Gemeint ist, dass Jeremia, als Zedekia den Thron bestieg, sich nicht mehr verborgen hielt, wie er es zur Zeit Jojakims und während der kurzen Regierung seines Sohnes Jojachin hatte tun müssen, sondern öffentlich unter dem Volke sich sehen zu lassen pflegte, ohne dass er festgenommen und eingekerkert wurde; vgl. 36, 26. Weder הכליא noch הכלוא ist richtig. Der Text las ursprünglich הַכֶּלֶא, und aus diesem ist das Kethib dadurch entstanden, dass der Abschreiber aus dem rechten oberen Teil des Aleph ein Jod dittographierte.

5. Für ויעלו liest man ungleich besser וַיֵּעָלוּ als Niph.; vgl. V. 11 בהעלות und die Bemerkung dazu.

7. לארצו מצרים ist unhebräisch, denn korrekter Weise müsste es dafür heissen למצרים ארצו. LXX drückt לְאֶרֶץ für לארצו aus, mir scheint jedoch, dass letzteres ungeändert beizubehalten, מצרים aber zu streichen ist. Das Suff. in לארצו kann sich sprachlich sowohl auf פרעה als auf חיל beziehen, doch ist erstere Beziehung die wahrscheinlichere, weil das ägyptische Heer auch aus fremden Mietlingen bestanden haben mag, in welchem Falle Aegypten nicht ihr Land genannt werden konnte.

10. בם kommt in LXX nicht zum Ausdruck, und darauf hin will man neuerdings das Wörtchen streichen. Allein die Uebersetzer verstanden hier die Präposition nicht. בם ist partitiv und = von ihnen; vgl. 2 K. 9, 35 בה. איש באהלו, das bei seiner massoretischen Verbindung keinen rechten Sinn gibt, ist zum Vorherg. zu ziehen. Bei letzterer Verbindung bezeichnet der Ausdruck die Betreffenden als schwer Verwundete, die eigentlich das Zelt nicht verlassen dürfen. Hinter באהלו schalten manche Ausleger angeblich nach LXX

אֵלֶּה ein, aber mit Unrecht. Den Uebersetzern lag hier kein Fürwort vor; die Setzung von οὗτοι war nur in ihrer Sprache der Klarheit wegen nötig. Uebrigens wäre אלה hier unkorrekt. Wenn hier im Hebräischen ein Fürwort gebraucht wäre, könnte es nur הֵמָּה sein.

11. Ueber והיה sieh zu 1 Sam. 1, 12. Was בהעלות betrifft, so ist hier Niph. statt des in dem hier erforderlichen Sinne gewöhnlicheren Kal gebraucht, um den Nebenbegriff des Unfreiwilligen auszudrücken, denn die Chaldäer waren durch das Heranrücken des ägyptischen Heeres zum Abzug gezwungen. Derselbe Nebenbegriff zeigt sich bei Niph. von עלה auch überall, wo von dem Abziehen der Wolkensäule nach dem Willen JHVHs die Rede ist; vgl. Num. 9,17. 21. 22. 10, 11.

12. Mit לחלק משם ist hier rein nichts anzufangen. Der Ausdruck ist verschrieben oder verballhornt, aber was ursprünglich dafür stand, wissen die Götter.

16. כי בא ist in בְּבֹא, aus dem es sehr leicht entstehen konnte, zu ändern und וישב als Fortsetzung dazu zu fassen. Es ist aber wahrscheinlich, dass an der Spitze des Verses ויהי ausgefallen ist. In solchem Falle wäre nur dieses herzustellen und weiter nichts zu ändern. In jedem Falle aber bildet unser Vers die Zeitangabe zu V. 17. Aus diesem Grunde kann וַיָּבֹא, das LXX statt כי בא ausdrückt, nicht das Ursprüngliche sein.

17. Für das letzte ויאמר ist לאמר zu lesen und dieses von dem zu יש zu supplizierenden דָּבָר abhängen zu lassen. LXX, die die grammatische Beziehung dieses Inf. verkannte, bringt das Wort, wie öfter in solchem Falle, nicht zum Ausdruck.

19. ואיה נביאיכם וגו׳ ist hier nicht zu verstehen im Sinne von איה איפוא פיך, Ri. 9, 38, und ähnliche Fragen, in welchem Sinne gefasst die Frage in den Zusammenhang nicht passt, sondern es ist איה rein räumlich gebraucht, denn „wo sind euere Propheten usw.?“ ist so viel wie: wo sind euere Tröster, die sich als falsche Propheten erwiesen haben? die sind auf freiem Fusse, während man mich, der ich euch vor dem jetzt eingetroffenen Ungemach im Voraus gewarnt, im Kerker schmachten lässt.

20. אדני המלך im Munde eines Propheten als Anrede an einen König kommt nur noch 1 K. 1, 24 vor. Im allgemeinen stand der Prophet als solcher über dem König, aber nur als solcher; denn wo der Prophet bloss als Mensch mit dem König in Berührung kam, war dieser ihm, wie jedem andern aus dem Volke, Herr und Gebieter. Ueber den Fall Nathans sieh zur obenge-

nannten Stelle. Und auch in unserem Falle erklärt sich die Art der Anrede in ähnlicher Weise, nämlich daraus, dass Jeremia hier nicht als Prophet zum König spricht, sondern nur als Mensch, der um Rettung seines eigenen Lebens fleht.

XXXVIII.

2. יחיה korrigiert die Massora in וְחָיָה, mir aber will scheinen, dass das Wort aus dem Folgenden dittographiert und darum zu tilgen ist.

4. An את האיש ist nichts auszusetzen. Die Konstruktion des passiven Verbums mit dem Acc. ist wie in 35, 14. כי על כן, die Begründung des Vorhergehenden einleitend, ist gut hebräisch; vgl. zu Gen. 18, 5. Es ist also nicht nötig, על כן zu streichen, wie manche Erklärer tun.

5. Für יוכל ist sicherlich יָכֹל zu lesen und dies als Partizip zu fassen. Die Emendation und diese Fassung sind nötig, weil אין als Verneinung des Imperf. unhebräisch ist. אתכם ist nota acc. und besser als אליהם oder להם, das LXX ausdrückt.

6. Hier streicht man gewöhnlich den ungrammatischen Artikel von הבור. Wahrscheinlicher aber ist, dass מלכיהו בן המלך hier nicht ursprünglich ist; vgl. zu V. 7. Ueber das Hinablassen mit Seilen sieh zu Gen. 37, 22 und über die Betonung, dass die Grube wasserleer war, zu Gen. 37, 24.

7. איש סרים fehlt in LXX, doch wäre es unerklärlich, wie so etwas als ganz unecht in den Text kam. Ich vermute daher, dass der ursprüngliche Text dafür hatte סְרִים מלכיהו בן המלך = Leibdiener des Prinzen Malkijahu, und dass man, nachdem der Name des Prinzen nebst seinem Komplement irgendwie in V. 6 verschlagen wurde, איש vor סרים einschaltete, um eine leidliche Konstruktion herzustellen. והוא בבית המלך heisst nicht „der im königlichen Palast in Diensten war“, sondern dieser Umstandssatz besagt, dass der Genannte sich zur Zeit im königlichen Palast befand, und er gibt somit einen Begriff, wie eifrig für die Rettung des Propheten dieser königliche Diener war. Dieser Diener befand sich im königlichen Palaste, aber der König war zur Zeit aus; doch wartete er mit der Meldung nicht, bis der König kam, sondern ging sofort an das Stadttor, an dem der König sich befand, aus Furcht, dass jeder Verzug den Tod des Propheten herbeiführen könnte. מבית המלך im folgenden Verse fordert hier diese Fassung; sonst wäre dieser Ausdruck überflüssig.

10. לקח בידו wird sonst nur mit sachlichem Objekt gebraucht, doch ist der Ausdruck hier und in dem folgenden Verse deshalb korrekt, weil die Leute bei diesem Geschäfte unter dem Befehle des Ebed-Melech standen; vgl. Num. 31, 49*). Für שלשים ist wohl nach LXX שלישה zu lesen. Dreissig Leute waren für das Heraufholen Jeremias aus der Grube nicht nur nicht nötig, sondern sie wären auch dabei einander im Wege gewesen.

11. Für אל תחת ist מֶלְתַּחַת zu lesen. מלתחת האוצר ist = königliche Garderobe; vgl. 2 K. 10, 22. Wäre אל תחת hier das Ursprüngliche, so müsste es darauf unbedingt לָאוֹצָר statt האוצר heissen. sieh zu Ez. 10, 7. Was בלוי betrifft, so glaube ich nicht, dass dieses Wort richtig vokalisiert ist, und vermute vielmehr, dass dafür בְּלוֹי zu sprechen ist nach der Form von שִׁקּוּי. Es ist auch kaum wahrscheinlich, dass der Ausdruck, der vor מלחים wiederholt ist, ein Nomen im Pl. ist. So viele Lumpen waren für den genannten Zweck gar nicht nötig.

12. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist hier בְּלוֹאֵי = בְּלוֹיֵי zu sprechen; vgl. 16, 4 תחלאים = תחליים.

16. Das erste את wird von der Massora ohne weiteres gestrichen. Es ist freilich sehr leicht, etwas zu streichen, doch sollte dies das letzte exegetische Mittel sein und dazu nur dann gegriffen werden, wenn kein anderes verschlägt. Hier aber gibt es andere Aushilfe. את kann zunächst durch Haplographie aus האת und dieses für הָאֵל verlesen sein. Der Zweck dieser Apposition zu יהוה wäre, dessen Beschreibung durch den folgenden Relativsatz über allen grammatischen Zweifel zu erheben; vgl. zu Ex. 32, 1. Ri. 3, 15 und 1 K. 11, 32. Was הנפש betrifft, so muss jedem, der nicht aus irgendeinem Grunde geneigt ist, das Herkömmliche blindlings anzunehmen, einleuchten, dass dieser Ausdruck hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung nicht verstanden werden kann, weil dabei die Hinweisung mit הזאת unbegreiflich wäre. Auch wäre es danach unerklärlich, warum JHVH grade hier und sonst nirgends in dieser Weise beschrieben wird. נפש ist an dieser Stelle im

*) In der Bemerkung zu jener Numeristelle bezog ich den Relativsatz אשר בידינו auf המלחמה, weil mir dessen Beziehung auf אנשי unmöglich schien. Aber eine nähere Betrachtung der Ausdrucksweise hier hat mich überzeugt, dass dort die andere Beziehung die richtige ist. Auch im Lateinischen werden Kriegstruppen ihrem Befehlshaber gegenüber insofern als Sachen angesehen, als ihre Instrumentalität durch den Ablativ ausgedrückt werden kann statt durch „per", das sonst im Falle von Personen in Anwendung kommen muss.

Sinne von Ex. 23, 9 zu verstehen. Danach ist אשר עשה לנו את הנפש הזאת eigentlich = der gemacht hat, dass uns so zu Mute ist. Gemeint ist aber die Lage als Ursache der Stimmung, die Lage in der sich die Belagerten befanden. Die Ausdrucksweise ist gewählt wegen נפשך am Schlusse.

19. Gewöhnlich versteht man diese Rede Zedekias dahin, dass er befürchtete, die Chaldäer würden ihn den Judäern preisgeben, dass diese ihren Spott mit ihm treiben. Allein danach müsste es אני דאג את הכשדים heissen. Die Sache verhält sich umgekehrt. Was Zedekia befürchtet, ist, dass die judäischen Ueberläufer aus Rache für die ihnen durch den langen hartnäckigen Widerstand verursachten Leiden die Chaldäer gegen ihn aufbringen würden, sodass diese ihren Spott mit ihm treiben. Ueber die Fassung von יתנו אתי בידם vgl. Ex. 5, 21 לתת חרב בידם.

20. Für יִתְּנוּ lesen manche Erklärer יִתְּנוּ אֹתְךָ, angeblich nach LXX, Syr. und Vulg., doch beruht der geringe Zusatz in diesen Versionen nur auf Sprachverschiedenheit. In einer andern Sprache kann das Objekt in diesem Satze nicht ungenannt bleiben, wohl aber im Hebräischen; vgl. 1 Sam. 23, 12 יסגירו, zu dem das Objekt ebenfalls aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist.

22. Unter כל הנשים sind die Hofdamen zu verstehen, denn von den Frauen des Königs ist erst V. 23 die Rede, wo es mit Bezug auf sie נשיך heisst. Der Spott wird unerträglicher, wenn er von Weibern kommt. אנשי שלמך ist = die Männer, denen die Sorge um deine Wohlfahrt oblag; vgl. zu 20, 10. Nur dazu passt das unmittelbar darauf Folgende. Sprich, dem הסיתוך im vorherg. Gliede entsprechend, הִטְבִּעוּ als Hiph. und fasse רגלֶךָ als Pausalform des Singulars. „Fuss“ steht im Hebräischen sehr oft auch für „Füsse“, besonders in der Poesie und im gehobenen Stile der Propheten.

23. Streiche V. a beidemal את, dann sprich מוּצָאִים statt מֹוצאים und vgl. V. 22 מוצאות. Die irrige Fassung des Partizips hat zur Schreibung der nota acc. geführt. Aber auch für ואת העיר ist mit andern nach LXX und Syr. וְהָעִיר zu lesen und das folg. Verbum תִּשָּׂרֵף, als Niph., zu sprechen.

26. Auf die zweite Frage braucht Jeremia nicht zu antworten, da, wenn er nicht in das Haus Jonathans zurückgebracht werden sollte, es klar werden würde, dass ihm der König die vorgebliche Bitte gewährt habe.

27. Für צוה bringen vier der alten Versionen צִוָּהוּ zum Ausdruck; sieh aber zu V. 20. Ueber die Notlüge vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 1.

28. Der zweite Halbvers fehlt in LXX und Syr. Mir scheint aber der Satz echt, doch muss man für והיה lesen וחיה oder besser וַיְחִי. Danach würde der Satz besagen, dass Jeremia bei der Einnahme von Jerusalem am Leben blieb, das heisst, dass er von dem Eroberer verschont wurde.

XXXIX.

3. שארית ist in dieser Verbindung unhebräisch. Höchstens könnte יֶתֶר dafür gebraucht sein, vgl. zu Gen. 7, 23, aber auch dieses wäre vollends überflüssig. Das fragliche Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen. Nachdem mehrere der Obersten genannt sind, heisst blosses כל alle an dern Obersten ausser den Genannten; vgl. V. 13 und 36, 12b.

4. Für ויצא bieten etliche Handschriften ויצאו. Besser liest man jedoch nach 52, 7 וילכו.

5. ויקחו ist = und sie nahmen ihn fest, verhafteten ihn; vgl. zu 36, 26.

8. Für das zweite בית bringt Syr. בָּתֵּי zum Ausdruck, was an sich wohl besser ist, allein danach wäre hier nicht gesagt, was mit dem Tempel geschah, und das ist kaum wahrscheinlich. Ich vermute daher, dass בית richtig ist, dass man aber יהוה statt העם zu lesen hat. Danach wären bloss die beiden prächtigsten Bauten Jerusalems ausdrücklich genannt und die Zerstörung der andern Häuser der Stadt als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Nennung des königlichen Palastes vor dem Tempel JHVHs würde sich daraus erklären, dass dem Eroberer mehr an der Zerstörung des erstern gelegen war als an der des letztern, oder auch daraus, dass es sich hier um Zerstörung handelt, da derselbe fromme Geist, der sonst die Nennung des Tempels vor allem andern fordert, hier die andere Ordnung erheischte.

9. Das zweite ואת יתר העם הנשארים, worin הנשארים aus הָעֲשִׁירִים verderbt ist, ist eine Glosse zum ersten ואת יתר העם. Diese Glosse, durch ומן העם הדלים in V. 10 veranlasst, bildet einen vollständigen Satz in dem ואת יתר העם, substantivisch gefasst, Subjekt und העשירים Prädikat ist, und dieser Satz heisst: unter ואת יתר העם sind die Reichen zu verstehen. Ueber dergleichen Glossen sieh zu Ex. 22, 24. 1 Sam. 17, 12 und 2 K. 9, 4.

10. Im zweiten Halbvers ist wahrscheinlich zu lesen ויתן אתם כֹּרְמִים וְיֹגְבִים; vgl. 52, 16 und 2 K. 25, 12.

12. Der Punkt im Reš von רע ist nicht Dag. forte. Er dient nur dazu, das Wort als überflüssig zu verdächtigen. Tatsächlich genügt hier blosses מאומה vollkommen; vgl. Gen. 40, 15 und besonders Gen. 22, 12. Auch findet sich מאומה mit einem Adjektiv sonst nirgends.

14. אל הבית fehlt mit Recht in LXX. Der Ausdruck ist eine Glosse, veranlasst durch Missverständnis des vorhergehenden Verbums, das die Nennung eines Bestimmungsorts zu fordern schien. Tatsächlich aber ist להוצאהו hier so viel wie: dass er ihn in Freiheit setze; vgl. zu Ex. 3, 10. Jeremia war bis dahin in Haft. Jetzt wurde er geholt und dem Gedalja, der künftig Statthalter sein sollte, übergeben, damit er ihn im Namen der neuen Regierung in Freiheit setze. Andere verstehen unter הבית den königlichen Palast, allein dieser war nach V. 8 bereits verbrannt. Selbst bei der Annahme, dass das hier Erzählte in die Zeit zwischen der Eroberung und der Einäscherung der Stadt fällt, ist letztere Fassung aus sprachlichen Gründen nicht wahrscheinlich. Besonders aber wäre es unerklärlich, welche Rolle Gedalja dabei spielte. Zum Ueberfluss sei noch auf den zweiten Halbvers hingewiesen, der die fragliche Fassung vollends unmöglich macht. Denn, wenn Jeremia nach dem königlichen Palaste gebracht wurde und dabei unter dem Volke sass, musste das ganze Volk mit ihm daselbst Unterkunft gefunden haben, was aber ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre.

16. והיו לפניך kann nur heissen: und sie werden vor deinen Augen in Erfüllung gehen, nicht aber „sie werden dir einfallen", wie manche Erklärer die Worte wiedergeben.

XL.

1. Die Angabe, dass Jeremia unter den anderen Gefangenen gefesselt geführt wurde, verträgt sich nicht mit dem 39, 12 berichteten Befehle des Königs von Babylon. Möglich wäre allerdings, dass im Gewirr nach der Eroberung der Stadt die Fesselung des Propheten aus Versehen geschah, aber wahrscheinlich ist dies nicht, weil der Verfasser dann über ein solches Versehen etwas gesagt hätte. Ich vermute daher, dass der Bericht 39, 11—14 sekundär ist. Der König von Babylon selber konnte auch schwerlich über Jeremia genügend unterrichtet sein, um ihn in der dort beschrie-

benen Weise auszuzeichnen. Dagegen war es für Nebusar-Adan nach dem Einzug in Jerusalem ein leichtes, zu erfahren, dass Jeremia während der Belagerung der Stadt zur Uebergabe geraten, und dies mag ihn bewogen haben, den Propheten mit besonderer Milde zu behandeln. Gleichwohl wurde Jeremia anfangs in Fesseln geschlagen, weil Nebusar-Adan bei dem ersten Andrang der Geschäfte ihm keine Aufmerksamkeit schenken konnte. Später auf dem Marsche gedachte er jedoch des Propheten, löste seine Bande und gab ihm die volle Freiheit.

3. Hier ist der Text entstellt. Der erste Halbvers ist zu ändern in וָאָבֹא וָאֶעֱשׂ כאשר דִּבֶּר יהוה. Ueber den Gedanken, der danach hier ausgesprochen ist, vgl. Jes. 36, 10. Der zweite Halbvers, in dem die Anrede aus dem bisherigen Sing. in den Plural umschlägt, ist zu streichen.

4. Auch hier und im folgenden Verse ist der Text nicht in Ordnung. Das sieht man schon an dem zweiten טוב, das ohne Artikel in dieser Verbindung ungrammatisch ist, wie auch daran, dass LXX am Schlusse לך nicht ausdrücken, abgesehen davon, dass der erste Satz in V. 5 keinen Sinn gibt. Wenn man nun erwägt, dass V. 5 אל טוב fehlt, so empfiehlt sich hier für אל טוב ו einfach שׁוּבָה zu lesen. Das Schlusswort ist zum Folgenden zu ziehen.

5. Sieh die vorherg. Bemerkung. Aber wie es uns vorliegt, ist das Schlusswort von V. 4 auch hier nicht zu gebrauchen. Ebensowenig lässt sich mit ועודנו לא ישוב etwas anfangen. Für dieses und das vorherg. לך ist zu lesen אַךְ־הָעִירָה לֹא תָשׁוּב. Unter עיר ist selbstredend Jerusalem zu verstehen. Aus irgendeinem Grunde sollte Jeremia nicht nach Jerusalem zurückkehren. Aus demselben Grunde hatte auch nachmals Gedalja als Statthalter seinen Sitz nicht in der Hauptstadt, sondern in dem unbedeutenden Mizpa. Welches dieser Grund war, lässt sich nicht mehr ermitteln. Für בערי ist nach LXX בָּאָרֶץ zu lesen und V. 7 zu vergleichen.

8. Das Subjekt zu ויבאו ist aus כל שרי החילים in V. 7 zu entnehmen. Von וישמעאל ist die Konjunktion nach LXX zu streichen und der zweite Halbvers als nachträgliche Epexegese zu שרי החילים zu fassen; vgl. V. 13, wo der hier genannte Johanan zusammen mit den שרי החילים אשר בשדה erwähnt wird.

10. Ueber עמד = den Vertreter machen, vgl. Deut. 5, 5, wie auch Taanith 4, 1 ff. den Gebrauch von מַעֲמָד = Vertretung der Gemeinden der Provinz in Jerusalem. ושימו בכליכם ist so viel wie: und eignet euch an; vgl. zu Jos. 7, 11. בעריכם ist nach LXX in בְּעָרִים

zu ändern, und אשר תפשתם heisst, die ihr gewählt habt. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Jes. 41, 9.

15. Ueber למה im Sinne von „damit nicht" sieh die Bemerkung zu Gen. 27, 45.

XLI.

1. חדש ohne Angabe des Tages im Monate kann hier und überall in solcher Verbindung nur Neumond bedeuten, nicht Monat; vgl. Kimchi. So fasst auch die jüdische Tradition hier den Ausdruck. Denn der Todestag Gedaljas wird als Fasttag begangen, und der wird nur deshalb am Tage nach dem Neujahrstag abgehalten, weil man an einem Festtag nicht fasten darf; ורבי המלך, das in LXX fehlt, wird wohl zu streichen sein.

2. Am Schlusse des ersten Halbverses ist das Verbum וַיָּמֹת zu sprechen und אתו zu streichen. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob der zweite Halbvers hier ursprünglich ist; sieh zu V. 5. Wenn man diesen tilgt, teilt sich der Vers bei אִתּוֹ mit Athnach ab.

3. את גדליהו zu streichen, wie manche der Neuern tun, ist durchaus kein Grund vorhanden. Man verkennt hier die Konstruktion, indem man אתו auf Gedalja bezieht, bei welcher Beziehung freilich das darauf folgende את גדליהו überflüssig ist. Allein das Suff. in אתו geht auf Ismael, und der Relativsatz beschreibt die genannten Judäer als solche, die zusammen mit ihm bei Gedalja zu Tische waren; vgl. V. 1. את אנשי המלחמה ist Apposition zu את הכשדים und bezeichnet diese Chaldäer als die babylonische Besatzung, das heisst, als deren Offiziere, die mit bei Gedalja zu Tische waren. Sämtliche Accusative hängen von הכה in V. b ab.

5. Hier ist der Text im zweiten Halbvers unmöglich richtig überliefert. Denn erstens konnte in dem jetzt verbrannten Tempel nicht geopfert werden, und zweitens ist es unerklärlich, warum Ismael, der schwerlich ein gemeiner Mörder war, fromme Pilger getötet hätte. Ich vermute nun, dass man die Worte מגלחי זקן וקרעי בגדים ומתגדדים, wie auch ולבונה zu streichen und am Schlusse לגדליהו statt בית יהוה zu lesen hat. Unmittelbar dahinter mag auch אשר הפקיד מלך בבל בארץ entfernt worden sein, das jetzt die zweite Hälfte von V. 2 bildet. Danach hätten die achtzig Männer mit sich bloss ein Geschenk gehabt, das sie im Namen der drei genannten Gemeinden dem Gedalja als Statthalter überbringen wollten. Diese beabsichtige Huldigung war wohl geeignet, die Eifersucht des davidischen Sprösslings zu erregen und ihn zur Tötung der Ge-

meindegesandten zu bewegen. Der Beweggrund war somit derselbe wie bei der Tötung Gedaljas. Auch V. 4 b spricht für diese Fassung, denn sonst konnte es für die hier folgende Erzählung keinen Unterschied machen, ob die Tötung Gedaljas zur Zeit bereits allgemein bekannt war oder nicht; vgl. auch zu V. 6. Daraus aber, dass der Text hier in der Hauptsache in keiner der alten Versionen von dem massoretischen abweicht, ist zu ersehen, dass man schon sehr früh anfing, in diese heilige Schriften mehr Religion hineinzutragen. Denn nur im Interesse der Religion konnte man aus Opfern politischer Eifersucht religiöse Märtyrer machen.

6. Für הֹלֵךְ הלך וּבֹכֶה ist mit andern nach LXX zu lesen וְהֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וּבָכֹה. Die Einladung באו אל גדליהו hat nur bei unserer Emendation von V. 5 einen Sinn. Denn zu welchem Zwecke sollten fromme Pilger zum Statthalter gehen? So aber sagte Ismael zu den Leuten ironisch, kommt und bringt dem Gedalja eure Huldigung dar!

8. Diesen Vers halte ich für unecht. Er kam infolge der Korruption in V. 5 und rührt von jemand her, der aus Ismael einen gemeinen Mörder machen wollte, dessen Opfer sich loskaufen konnten.

9. Für das undeutbare ביד גדליהו lesen die Neuern nach LXX בור גדול, was aber absurd ist, denn von einer Zisterne, die mindestens hundert Leichen fasste, ist nicht nötig zu sagen, dass sie gross war, und wenn dies dennoch gesagt wäre, müsste מאד zu גדול beigefügt sein. Für ביד ist בור zu lesen, גדליהו aber ungeändert zu lassen. Die Zisterne, in welche die Opfer geworfen wurden, war Gedaljas, das heisst, er hatte sie gebraucht. Ismael wählte für seinen Zweck diese Zisterne zur grössern Schmach für den Statthalter und diejenigen Opfer, die ihm ihre Huldigung hatten darbringen wollen; sieh zu 6, 6.

15. Streiche den Ausdruck מפני יוחנן, der in LXX fehlt. Er ist in dieser Verbindung auch unhebräisch, denn Niph. von מלט wird mit מיד oder מִכַּף, aber nicht mit מפני der Person konstruiert, der man entkommt.

16. Für השיב מאת ist שָׁבָה zu lesen und V. 14 zu vergleichen. Nach der Recepta hat אחר הכה את גדליהו als Zeitangabe keinen rechten Sinn

17. Da ללכת an der Spitze des zweiten Halbverses offenbar von וישבו abhängt, ישבו ללכת aber eine unlogische Verbindung ist, so hat man וַיֵּשְׁבוּ in וַיָּשֻׁבוּ zu ändern und im folgenden Ortsnamen

ב als stammhaft anzusehen. Die Aussprache dieses Namens ist aber zweifelhaft. Der genannte Ort lag diesseits von Gibeon, auf dem Wege von dort nach Aegypten. Darum wird die Reise nach diesem Orte eine Rückkehr genannt.

XLII.

1. Für ויזניה בן הושעיה ist mit andern nach LXX ועזריה בן מַעֲשֵׂיָה zu lesen.

2. Nur אלהיך ist hier und im folgenden Verse richtig, nicht אלהינו, das ein paar Handschriften, wohl wegen אלהיכם in V. 4, statt dessen bieten. Denn in einer Anrede, namentlich an eine höher gestellte Person, wird JHVH, wenn seiner dabei Erwähnung geschieht, stets zu dem Angeredeten, nicht zu dem Anredenden in Beziehung gebracht; vgl. Jos. 1, 17. 1 Sam. 13, 13. 25, 29. 2 Sam. 14, 11. 17. 18, 28. 24, 3. Besonders gilt dies von einer Anrede an einen Gottesmann, die dessen Fürbitte bei JHVH bezweckt, wie hier, was auch ganz natürlich ist, da die Gottheit dem Gottesmanne näher stehend gedacht werden muss; vgl. 1 Sam. 12, 19. 1 K. 13, 6. 2 K. 19, 4. Jes. 37, 4.

8. ולכל ist in וְאֶל כל zu ändern. Letzteres ist wegen des folgenden למקטן ועד גדול dem von andern vorgeschlagenen blossen ואל vorzuziehen. Die Korruption entstand durch Missverständnis von ל in למקטן. Denn in diesem hängt die Präposition nicht direkt von ויקרא ab, sondern leitet, wie öfter, einen erklärenden Zusatz ein; vgl. z. B. Gen. 9, 10.

10. שוב ist entweder nach Syr. zu streichen, oder man muss statt dessen nach drei andern Versionen יָשׁוֹב lesen. Letzteres Verfahren verdient den Vorzug.

15. In לכן, wie es hier gebraucht ist, verschmilzt ל nicht mit כן, sondern behält mehr selbständige Bedeutung; vgl. Eccl. 8, 10 und Esther 4, 16 בכן. Danach ist לכן so viel wie: für solchen Fall. Gemeint ist der Fall, dass die Leute gegen JHVHs Befehl handeln.

16. Für das in dieser Verbindung ungrammatische והיתה ist mit andern והיה zu lesen. ידבק wollen die Neuern, angeblich nach Syr., in ירדף ändern, aber mit Unrecht, denn die Abweichung in der genannten Version beruht nur auf Sprachverschiedenheit. Ueber die Konstruktion mit אחרי vgl. Ps. 63, 9*).

*) Nachträglich scheint mir, dass auch Ri. 20, 45 und 1 Sam. 14, 22 וַיַּדְבִּקוּ für וידביקו, respekt. וַיַּדְבְּקוּ zu lesen ist.

17. Auch hier ist ויהיו ungrammatisch, und man hat dafür והיה zu lesen.

19. דִּבֶּר ist entschieden in דָּבָר zu ändern. Andere, Haplographie annehmend, lesen זה דבר, doch kann das hinzeigende Fürwort hier sehr gut entbehrt werden. Im zweiten Halbvers ist die Konstruktion verkannt worden, weshalb manche Erklärer den Satz כי העידתי וגו׳ nach LXX streichen. Dieser Satz ist nicht Objekt zu dem vorherg. תדעו, sondern er bildet den Anfang einer Parenthese, die sich bis V. 21 incl. erstreckt. Das Objekt zu תדעו kommt erst in V. 22; sieh zu jener Stelle. היום heisst, wie öfter, im Voraus.

20. Hiph. von תעה kann nicht intransitive Bedeutung haben, noch kann התעיתם בנפשותיכם heissen „ihr betrogt euch selbst“, wie Rothstein in der Uebersetzung von Kautzsch den Ausdruck wiedergibt. Dieses Hiph. ist hier wie überall transitiv, nur hat man das Objekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint als Objekt ist JHVH, der aber aus einleuchtendem Grunde ungenannt bleibt, denn der Sinn des Satzes ist: ihr habt mit Gefahr eures Lebens jemanden zum Besten gehabt. Ueber ב in בנפשותיכם vgl. 1 K. 2, 23. Pr. 7, 23 und Thr. 5, 9.

21. Das unmögliche ולכל fehlt in LXX, doch genügt es vollkommen, wenn man die Konjunktion allein streicht.

22. Sieh zu V. 19. Danach wird hier mit ועתה die durch die Parenthese unterbrochene Rede wieder aufgenommen und wegen der längern Unterbrechung das dortige ידע תדעו wiederholt. ועתה ידע תדעו ist demgemäss so viel wie: was ich sagen wollte, ja, so wisset denn.

XLIII.

1. אלהיהם ist beidemal zu streichen. Nachdem dieser Ausdruck am Schlusse von V. a durch Dittographie aus אליהם entstanden, wurde er auch zu dem ersten יהוה hinzugefügt.

2. Ueber הושעיה sieh zu 42, 1. Für הזרים אמרים אל ירמיהו שקר ist הַמְדַבְּרִים אל ירמיהו לאמר שקר zu lesen und לאמר von ויאמר abhängen zu lassen. Auch LXX scheint so gelesen zu haben. Andere streichen הזרים und ändern אמרים in האחרים. Allein האנשים האחרים im Sinne von „die andern Männer“ ist in dieser Verbindung unhebräisch, denn hebräisch würde es dafür וכל האנשים heissen müssen; vgl. z. B. 40, 4, wie auch 36, 12, וכל השרים und 39, 13 וכל רבי מלך בבל. Der Ausdruck אתה מדבר, der in LXX fehlt, ist zu tilgen.

Blosses שקר, das einen vollständigen Satz bildet und so viel ist wie „es ist nicht wahr“, genügt vollkommen; vgl. z. B. 37, 14.

9. Der Sinn von מלט und מלבן ist dunkel, und es lässt sich darüber nichts Sicheres sagen. Für במלט drücken vier Versionen בַּלָּט aus, das sehr gut passt.

10. ושמתי ist dem von LXX und Syr. ausgedrückten וְשָׂם vorzuziehen; denn bei letzterem hätte das voherg. הנני שלח ולקחתי keinen rechten Sinn. Für טמנתי dagegen liest man besser טמנתָּ, dem וטמנתם in V. 9 entsprechend.

12. והצתי ist nach LXX, Syr. und Vulg. in וְהִצִּית zu ändern, ושבם aber zu belassen. Während das Suff. am vorherg. Verbum auf die Göttertempel geht, bezieht es sich hier auf die Götter selbst. שבה, das mit sachlichem Objekt nicht gebraucht werden kann — vgl. zu Am. 4, 10 — ist hier korrekt, weil die Götzen אלהים, nicht אלילים oder dergleichen genannt sind. Im zweiten Halbvers hat sich nur in LXX allein der ursprüngliche Text erhalten. Dort kommt וְטִהַר für ועטה und יְטַהֵר für יעטה zum Ausdruck. An der Korruption ist בגדו schuld, das ein Verbum des Anziehens zu fordern schien. טהר ist hier euphemistisch gebraucht, denn der Sinn des Ganzen ist wie folgt: durch den Brand der Götzentempel und die Entfernung der Götzen wird der König von Babylon Aegypten säubern, wie der Hirte sein Kleid von Unflat säubert, indem er es übers Feuer oder über ein dampfendes Gefäss hält. Möglicher Weise ist der Vergleich speziell mit Bezug auf die Judäer zu verstehen, die jetzt in Aegypten angelangt sind, um sich daselbst niederzulassen. Danach wäre der Sinn der: nach der Eroberung Aegyptens wird der Chaldäer Aegypten von den Fremdlingen, die als eine Art Parasiten daselbst leben, säubern, wie es der Hirte mit den Parasiten in seinem Gewande tut. Ueber טהר in physischem Sinne vgl. Sach. 3, 5 den Gebrauch des davon abgeleiteten Adjektivs. Der massoretische Text fördert ein widersinniges Bild zu Tage. Denn in ein Land sich einhüllen geht nicht gut, und vollends unmöglich ist es, sich in ein Land einhüllend dasselbe zu verlassen. Manche Erklärer, die ebenfalls geneigt sind, hier den Text der LXX als das Richtige anzusehen, vermuten, dass ועטה und יעטה nicht Schreibfehler, sondern Anstandskorrektur sind; allein eine solche Korrektur müsste sowohl an sich passender sein als auch dem ursprünglichen Ausdruck begrifflich näher stehen.

13. Dieser Vers kann nach dem vorhergehenden יצא משם בשלום nicht gut ursprünglich sein.

XLIV.

2. Dass in manchen der alten Versionen חָרְבָּה so wiedergegeben ist, wie wenn im hebräischen Texte חֳרָבוֹת stünde, beruht lediglich auf Sprachverschiedenheit; vgl. V. 6.

3. Ueber עבד mit ל der Person sieh zu Ri. 2, 13. Hier ist לעבד höchst wahrscheinlich zu streichen; vgl. V. 5 und 8, wo dieses Verbum in derselben Verbindung fehlt. Für ידעום kommt in LXX ידעתם zum Ausdruck, und die drei darauf folgenden Worte fehlen. So scheint hier der ursprüngliche Text gelautet zu haben, und danach teilt sich unser Vers bei להכעיסני mit Athnach ab.

6. בערי יהודה ist nicht Ortsangabe, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstruktion von בער. Aehnlich ist auch בחצות ירושלים zu verstehen. ותבער bildet mit בערי ein Wortspiel.

8. Für במעשי ist nach Syr. und sehr vielen hebräischen Handschriften במעֲשֵׂה zu lesen. Aus באים darf nicht geschlossen werden, dass es sich hier um die Zeit vor der Uebersiedlung der Angeredeten nach Aegypten handelt, was zu der Ueberschrift V. 1 nicht stimmen würde. בוא c. Inf. mit ל heisst hier sich anschicken oder beabsichtigen, etwas zu tun; vgl. zu Gen. 23, 2. Für הכרית ist wohl הִכָּרֶתְכֶם zu lesen und לכם zu streichen. Für בכל endlich bieten etliche Handschriften לכל, das besser ist.

9. Für נשיו ist שריו, mit Suff., das auf יהודה geht, zu lesen und darauf ואת רעת נשיכם zu streichen. V. 15, wo von den Weibern die Rede ist, liess vermuten, dass sie auch hier erwähnt sein müssen.

12. ולקחתי שארית heisst: ich werde den Rest nicht bleiben lassen. Ausführliches darüber zu Gen. 38, 23.

14. Ueber הבאים sieh zu V. 8. Von diesem Partizip hängt nicht nur לגור ab, sondern auch ולשוב. Wegen מנשאים vgl. zu 22, 27.

17. Ueber למלכת hier und in dem folgenden Verse sieh zu 7, 18. ונהיה טובים hat man entschieden in נֵרָאֶה טוֹבָה zu ändern, da היה פ׳ טוב im Sinne von „in guten Umständen sein“ unhebräisch ist. Für obige Emendation spricht auch der Schlusssatz.

19. Für וכי אנחנו ist zu lesen לכן הַחִלֹּנוּ = darum haben wir angefangen. Die Konstruktion von החל mit folg. Partizip ist in der Sprache der Mischna häufig anzutreffen, im A. T. aber nur Deut. 2, 24 und 31; sieh zu ersterer Stelle. Diese Emendation ist nötig wegen ולהסך, das an einen Nominalsatz sich nicht anschliessen

kann. Hier reden die Frauen. Einer Einleitung wie והנשים אמרו oder dergleichen bedarf die Rede nicht, nachdem V. 15 ausdrücklich gesagt worden ist, dass die Frauen mitreden. Was להעצבה heisst, ist nicht klar und der Ausdruck vielleicht gar nicht ursprünglich.

21. Streiche את הקטר, dann ändere אתם in אַתָּה und beziehe dies auf den Satz אשר קטרתם וגו', der das Hauptsubjekt bildet. Der zu streichende Ausdruck ist eine Glosse zu אתה. Andere lesen nach LXX, Targum und Vulg. את הקטרת, allein in Verbindung mit קטרת wird nur Hiph. von קטר gebraucht, nicht Piel.

25. Hier ist der Text stark verderbt. Für לאמר ist אֱמֹר zu lesen und dies, woraus jenes durch Dittographie entstanden, als Imperat. zu fassen. Dann hat man ותדברנה in דִּבַּרְתֶּם zu ändern und 1 K. 8, 15. 24. 2 Chr. 6, 4. 15 zu vergleichen. Endlich ist נָקִימָה für תקימנה zu lesen. Die Rede von עשה נעשה an bis Ende V. b hatten die Frauen für sich und die in V. b für ihre Männer gesprochen. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: wir bestätigen euere Gelübde, und daher mögt ihr euere Gelübde erfüllen. Hiph. von קום ist der eigentliche Ausdruck für die Bestätigung des Gelübdes eines Weibes durch den, dem es zusteht, dasselbe nach Belieben gelten zu lassen oder nicht, und das ist im Falle eines verheirateten Weibes der Gatte; vgl. Num. 30, 14 f. Das Wahrmachen oder Erfüllen eines Gelübdes kann dieses Hiph. nicht ausdrücken.

28. Wegen des ersten Halbverses vermute ich, dass im zweiten die Worte הבאים לארץ מצרים לגור שם zu tilgen sind, und dass der Verfasser unter שארית יהודה den in Judäa oder Palästina zurückgebliebenen Teil des Volkes verstanden wissen wollte. Diese Zurückgebliebenen sollen durch die wenigen Landsleute, die die Katastrophe in Aegypten überleben und in die Heimat zurückkehren werden, das Schicksal ihrer Brüder im fremden Lande erfahren. Nur sonach hat die Voraussagung, dass welche aus der Katastrophe mit dem Leben entkommen und in die Heimat zurückkehren werden, einen Zweck, sonst nicht. Was die Schlussworte betrifft, so entbehrt die Behauptung, dass irgendwelche der alten Versionen או מהם für ומהם lasen, jeder Begründung. Manche der Uebersetzer fassten nur Waw hier in disjunktivem Sinne, was aber deshalb falsch ist, weil דבר מפ' für „jemandes Wort" unhebräisch ist. Waw ist kopulativ und die Präposition entspricht dem من البيان der Araber. ממני ומהם ist danach nähere Bestimmung zu מי und heisst eigentlich: soweit ich und sie in Betracht kommen. Diese Ausdrucksweise ist gewählt statt דְּבַר מִי מִמֶּנּוּ, weil man bei letzterem an jedes In-

dividuum der Gesamtheit, die aus JHVH und den Angeredeten bestünde, denken müsste, während der uns vorliegende Ausdruck JHVH auf die eine Seite und die Angeredeten als Gesamtheit auf die andere stellt.

29. Für עליכם במקום ist zu lesen בגללכם על המקום. Die im folgenden Verse angekündigte Züchtigung des Königs von Aegypten, der Zufluchtsstätte der angeredeten Judäer, soll ihretwegen stattfinden und ihnen ein Beweis sein, dass JHVH auch seine Drohung gegen sie selbst ausführen wird. Denn wenn Aegypten bloss dafür, dass es den Judäern eine Zuflucht bot, von JHVH so schwer gezüchtigt werden wird, kann seine Bestrafung der Judäer selbst sicherlich nicht ausbleiben.

XLV.

1. הדברים האלה ist entweder auf den Inhalt von Kap. 46 oder im allgemeinen auf den Inhalt dieses Buches zu beziehen, nicht speziell auf das unmittelbar Vorhergehende, zu dem die Zeitangabe nicht stimmt. Erstere Beziehung ist die wahrscheinlichere.

4. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist unübersetzbar. Er fehlt in LXX, aber wahrscheinlich nur, weil die Uebersetzer den Worten keinen Sinn abgewinnen konnten. Ich vermute dass der Text ursprünglich las ואתה כל הארץ לפניך היא = dir aber steht die ganze Welt frei, das heisst, du kannst hinziehen, wohin du willst; vgl. V. 5 על כל המקומות וגו'.

5. Ueber den möglicher Weise ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

XLVI.

1. היה ist aus תהיה verderbt, und אשר תהיה ist eine Variante zu אשר תלך in 45, 5. Die Variante hat viel für sich, weil dort שם statt שָׁמָּה eher ein Verbum der Ruhe als ein Verbum der Bewegung erwarten lässt. Bei gestrichenem אשר היה bietet der Text hier keine Schwierigkeit, während er sonst syntaktisch unmöglich ist; sieh zu 47, 1.

3. Man lese נִגְּשׁוּ für וגשו und ändere in diesem und dem folgenden Verse jeden Imperativ in das entsprechende Perfektum.

4. Sieh die vorherg. Bemerkung. Für מרקו ist aber הֵרִיקוּ als Perf. Hiph. vor רוק oder ריק zu lesen. הריקו הרמחים heisst: sie haben die Lanzen herausgezogen. Ueber die Ausdrucksweise vgl.

Ps. 35, 3 הרק חנית. LXX konjizierte רמו, was Rothstein empfiehlt, allein das darauf folgende לבשו הסרינות zeigt, dass hier nicht von dem Beginn der Schlacht, sondern von den Vorbereitungen dazu die Rede ist.

7. Für כנהרות hat man hier und in folgendem Verse כַּנָּהָר zu lesen, da die Endung ות durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

8. Ueber וכנהרות sieh die vorherg. Bemerkung. Für מים ist מימיו zu lesen. Das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen. אכסה ארץ ist = ich will die ganze Erde überfluten; sieh zu Jes. 11, 9.

10. Hinter חרב bringt LXX noch יהוה zum Ausdruck. Es genügt aber vollkommen, wenn man חַרְבּוֹ liest. Das Suff. konnte wegen des Folgenden leichter ausfallen als ein ganzes Wort ohne einleuchtende Ursache.

11. Für רפאות ist רְפֻאוֹת zu vokalisieren und darüber zu 30, 13 zu vergleichen.

12. Statt קלונך fordert der Parallelismus קולך, was LXX auch ausdrückt. Dagegen ist כשלו besser als das von LXX ausgedrückte כָּשַׁל, denn das Subjekt ist eigentlich die Gesamtheit des Heeres und גבור בגבור, hier, wo von Kriegshelden die Rede ist, so viel wie איש ברעהו, nähere Bestimmung dazu. Danach ist aber שניהם sehr verdächtig.

15. Für נסחף ist wohl נָס אַף zu lesen. So las auch LXX, nur fassten die alten Dolmetscher אַף als Eigennamen = Ἆπις. Auf dieser Verkennung der Partikel beruht auch die Lesart אבירך, das sehr viele Handschriften statt אביריך bieten, da man diesen Ausdruck im Sing. als Apposition zu dem vermeintlichen Eigennamen fasste.

16. Streiche הרבה, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, dann lies nach LXX כָּשַׁל für כושל und setze das Athnach bei רעהו. Ueber היונה, das man in יהוה zu ändern hat, vgl. zu V. 10 und sieh zu 25, 38. Hier sei darüber noch Folgendes hinzugefügt. Von der grammatischen Schwierigkeit, die der Ausdruck wegen des fehlenden Artikels beim Substantiv bietet, abgesehen, und selbst wenn das sonst nicht vorkommende Kal von ינה im Gebrauch war und dieselbe Bedeutung hatte wie Hiph., wäre so etwas wie „das gewalttätige Schwert nichtssagend, weil auch jedes andere Schwert gewalttätig ist; sieh zu Zeph. 3, 1.

17. Lies קְרָא für קראו und ziehe פרעה מלך מצרים als Subjekt gegen die Accente zum Vorhergehenden. שָׁאוֹן ist dann Bezeichnung für den Chaldäer, während שם auf den Ort hinweist, wo der Pharao die erste Schlacht erwartet hatte. Als der Chaldäer aber daselbst keine Schlacht bot, da hatte der Pharao gerufen: „der Prahler hat die Frist verstreichen lassen!" Nur dazu passt die unmittelbar darauf folgende Beteuerung JHVHs, dass der Chaldäer kommen wird. Ueber שָׁאוֹן in konkretem Sinne vgl. 50, 31 זדון.

19. נִצְּתָה ohne באש als Komplement ist Niph. von נצת und heisst, es ist verödet; vgl. zu 2, 15.

20. Die Richtigkeit des nur hier vorkommenden und seiner Form nach beispiellosen יפה־פיה oder יפהפיה bezweifle ich sehr. Auch der Sinn passt nicht, denn man erwartet hier keine rühmliche Eigenschaft Aegyptens, sondern etwas Bedauernswertes über dessen gegenwärtige Lage; vgl. zu V. 21. Was ursprünglich statt des fraglichen Ausdrucks gestanden haben mag, kann ich jedoch nicht sagen. Für das zweite בא bieten sehr viele Handschriften בָּה. Mir aber scheint, dass לָהּ dafür zu lesen ist. Ueber בוא ל = angreifen vgl. V. 22 und LXX daselbst.

21. Hier ist die Konstruktion verkannt worden. Denn כעגלי מרבק ist Prädikat zu שכיריה בקרבה. Seine Söldner sind Mastkälbern gleich heisst, es erwartet sie dasselbe Schicksal wie diese. Denn gemästet wird junges Vieh nicht zum Zwecke der Zucht, sondern für die Schlachtung. Nur dazu passt das darauf Folgende כי וגו' als Begründung. Andere, die in dem, was dem כי vorangeht, keinen vollständigen Satz erblicken, fassen diese Partikel in versicherndem Sinne = ja, was aber nur eine sehr zweifelhafte exegetische Auskunft ist. Bei unserer Fassung entspricht hier כעגלי מרבק dem קרץ וגו' in V. 20.

22. Der Satz קולה כנחש ילך gibt keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn, gleichviel ob man das Verbum auf נחש oder auf קול bezieht. Die Versionen helfen nicht. Denn die Wiedergabe von ילך in LXX beruht nur auf Sprachverschiedenheit. Das Bild ist immerhin zu schwach. Auch passt das Folgende als Begründung nicht, wenn hier ein Bild der zischenden Schlange vorliegt. Ich vermute, dass man כְּחֹרֶשׁ für כנחש zu lesen hat. Danach wäre der Sinn des Satzes: es — Aegypten — kracht, wie ein Wald, der fortkommt oder dahingeht, das heisst, dessen Bäume gefällt werden. Dazu passt der zweite Halbvers als Begründung vortrefflich. Ueber הלך vgl. den nur um eine Schattierung verschiedenen Ge-

brauch des sinnverwandten אול Deut. 32, 36. 1 Sam. 9, 7. Hi. 14,11. In der ältern Sprache hat unser Verb. diese Bedeutung nicht. Die Präposition in כחיל bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen und Waw in ובקרדמות hat adversativen Sinn. Danach ist V. a = denn sie — die Chaldäer — marschieren wie ein Kriegsheer, gehen ihm aber zu Leibe mit Aexten, wie Holzhauer. So spricht der Verfasser, bei dessen Volk die Axt als Kriegswaffe nicht üblich war.

23. An כָּרְתוּ ist nichts zu ändern. Das Wort ist Imperat. Piel und die intensive Form wegen der Masse der Bäume gewählt. Andere fassen den Ausdruck als Perf. Kal, aber dazu passt נאם יהוה herzlich schlecht.

25. Hier fehlt in LXX der erste Satz. Der Rest des Verses mit seinem undeutbaren אל אמון מנא und der zweimaligen Nennung des Pharao ist heillos verderbt.

27. Dieser und der folgende Vers finden sich mit nur sehr leichten Variationen, die vom Verfasser selbst herrühren, oben 30, 10 und 11.

XLVII.

1. Ueber אשר היה sieh zu 46, 1. Von dort aus ist dieser Ausdruck hier und 49, 1 eingedrungen, an welchen beiden Stellen er gestrichen werden muss.

3. Für המון גלגליו las der Text ursprünglich הָמְּה גְבוּלָהּ, mit Suff., das auf עזה in V. 1 sich bezieht. Das ganze Gebiet von Gazza erdröhnte vom Aufstampfen der Hufe der Rosse des Feindes und vom Gerassel seiner Streitwagen. רפיון ידים bezeichnet nicht Kraftlosigkeit, sondern Mangel an Mut.

4. Streiche nach LXX die Präposition in לצר und ולצידון und fasse כל שריד עזר als Apposition zu dem Vorhergehenden. Tyrus und Sydon waren danach Verbündete von Gazza. Aber auch שארית hat man in ראשית zu ändern. An der Korruption dieses Nomens ist seine der Abstammung nach ihm zukommende, aber doch ungewöhnliche Bedeutung schuld*). Denn ראשית אי כפתור heisst: die ursprünglichen Einwohner des Küstenlandes Kaphtor; sieh Am. 9, 7.

5. Setze das Athnach bei עזה, dann lies עַד־מָתַי für נדמתה, ferner mit andern nach LXX עֲנָקִים für עמקים und vgl. Jos. 11, 22. תתגודדי bezieht sich auf אשקלון, das im Vokativ steht.

*) Aber auch das Vorkommen von שארית im folgenden Verse mag dazu das seine beigetragen haben.

6. Streiche הוי, das in LXX fehlt, und das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist.

7. Hier ist תשקטי offenbar für תשקט, dritte Person fem., verschrieben oder verlesen.

XLVIII.

1. Für הוי אל ist zweifellos הֵילִלָה zu lesen. Nur dazu passt die folgende Begründung, denn „wehe!" kann הוי nicht heissen, sieh zu Jes. 1, 4 wie auch hier zu 50, 27 und zu Ez. 13, 3. 18, weshalb kein begründender Satz darauf folgen kann, wohl aber auf הילילה; sieh Jes. 13, 6 und 23, 1. 14. Im zweiten Halbvers ist der Text unsicher. Vielleicht ist הוביש und וָחַת zu lesen, denn aus ersterem konnte durch Dittographie leicht הובישה entstehen, worauf auch das zweite Verbum die Femininform erhalten musste. Danach wäre aber משגב nicht Eigennamen, sondern Bezeichnung der beiden genannten Städte als Stärke Moabs.

2. Die Präposition in בחשבון ist als aus dem Vorherg. dittographiert zu streichen und das Nomen als Epexegese zu תהלת מואב zu fassen. Der Satz heisst danach: Hesbon, der Ruhm Moabs, ist nicht mehr! vgl. 51, 41, wo Babylon תהלת כל הארץ genannt wird. Das Suff. in עליה und ונכריתנה bezieht sich auf חשבון. Hesbon war die bedeutendste Stadt Moabs, weshalb seine Bewohnerschaft sehr gut גוי genannt werden kann. Zu dieser Emendation und Fassung wird man gezwungen, weil mit Bezug auf Hesbon ebenso wie von Madmen etwas über die Stadt selbst gesagt sein muss, nicht etwas, das bloss in ihr über etwas anderes geplant wurde. Lediglich wegen des Wortspiels mit חשבו kann חשבון hier nicht genannt sein. Im zweiten Halbvers ist גם, das durch Dittographie entstanden, zu streichen. Wäre diese Partikel hier ursprünglich, so müsste es darauf אֶת מדמן heissen.

4. השמיעו ist trotz der alten Versionen, die הִשְׁמִיעוּ sprachen, was auch mehrere hebräische Handschriften bieten, entweder zu belassen oder höchstens in הִשְׁמִיעָה zu ändern. Jedenfalls aber ist das Subjekt zu diesem Verbum aus dem vorherg. מואב zu entnehmen, denn für צעיריה ist mit andern צֹעֲרָה = „bis Zoar hin" zu lesen.

5. בכי am Schlusse von V. a ist zu streichen; das Wörtchen ist durch Dittographie aus dem folgenden כי entstanden. Jes. 15, 5 steht dafür בו, aber das beweist nichts dagegen. Weicht doch hier auch der zweite Halbvers von dem dortigen ab. צרי, das Jes. 15, 5 fehlt, und das LXX und Targum auch hier nicht ausdrücken, ist

eine korrumpierte Glosse. Ein alter Leser, der an זעקת in der Parallelstelle dachte, schrieb hier an den Rand צָרֵי, um das צ in צעקת in Zweifel zu ziehen, und daraus ist im Texte צרי entstanden.

6. Statt ותהינה ist וּתְהִי נָא zu lesen, und נפשכם als Subjekt dazu zu fassen. Auch כערוער ist wohl in כְּעַרְעָר zu ändern, wie schon andere vermutet haben; vgl. 17, 6.

7. Ueber יצא בגולה sieh zu 29, 16. Nach dem dort Gesagten ist dieser Ausdruck aber hier nicht ganz korrekt.

8. Für ועיר ist וְעָר zu lesen. ער ist Eigenname einer Landschaft Moabs; vgl. Num. 21, 15. Deut. 2, 9. 18. 29. אשר ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und deshalb zu streichen.

9. Für ציץ, womit sich nichts anfangen lässt, ist vielleicht nach LXX צִיּוּן zu lesen. Moab wird verwüstet werden, und darum soll man dafür ein Zeichen setzen, um seine ehemalige Lage anzudeuten. Vollkommen befriedigend ist dies indes nicht, weil das Bild nur für eine Stadt recht passt, nicht aber auf ein ganzes Land. Auch für נצא ist nach LXX und Targum יצא zu lesen. Letzteres Verbum bedeutet hier v e r s c h w i n d e n.

11. Streiche den Satz ובגולה לא הלך, der eine epexegetische Glosse zu dem Vorherg. ist. Der Verfasser selber hat unmöglich das Bild erklärt.

14. Dieser Vers scheint mir aus anderem Zusammenhang hier eingedrungen zu sein.

15. Für שֻׁדַּד hat man שֹׁדֵד zu sprechen und dieses als Subjekt zu עלה zu fassen. Sonst ist hier nichts zu ändern oder hinzuzufügen. עלה und ירדו entsprechen sich. Sobald der gewaltige Feind heranzieht, verfallen die auserlesenen jungen Krieger Moabs der Schlachtbank; vgl. zu V. 18.

17. ידעי שמו heisst nicht „die seinen Namen kennen“, sondern „die seinen Namen a c h t e n“; vgl. Ps. 9, 11 und besonders Jes. 52, 6 wo ידע עמי שמי offenbar dem vorherg. כל היום שמי מנאץ entgegengesetzt ist.

18. Für das unmögliche בצמא ist בצלמות zu lesen und besonders Ps. 107, 10 zu vergleichen. Ueber ישבת sieh zu Jes. 12, 6. עלה und ירד entsprechen einander; sieh zu V. 15.

20. Streiche das erste כי, weil der Sinn des darauf folgenden Verbums derselbe ist wie der von הוביש, weshalb eine begründende Partikel dazwischen nicht an ihrem Platze ist. Für חתה ist חַת zu lesen. Die Femininendung ist durch Dittographie entstanden.

21. Ueber יהצה sieh zu Deut. 2, 32. Hier hängt der durch die Endung â bezeichnete Casus obliquus von der vorhergehenden Präposition ab; vgl. zu Gen. 1, 30.

27. Für das syntaktisch unmögliche דבריך wird wohl mit Symmach. דַּבֶּרְךָ zu lesen sein.

30. Setze das Athnach bei בדיו und vgl. über עברתו und לא כן zu Jes. 16, 6.

32. Streiche die Präposition in מבכי und über הגפן שבמה und בכי יעזר sieh zu Jes. 16, 9, Weinstock von Sibma kann letzterer Ausdruck nie und nimmer heissen.

33. Für das erste הידד ist sichtlich nach Jes. 16, 10 הַדֹּרֵךְ zu lesen. Am Schlusse ist הידד לא הידד als Glosse zu dem verschriebenen הידד zu streichen. Die Glosse bildet einen vollständigen Satz und heisst: הידד ist nicht הידד, d. i., הידד lautete ursprünglich anders. Was ursprünglich dafür stand, wusste der Glossator nicht. Möglich ist jedoch auch, dass er dies wusste, dass aber die Glosse korrupt ist, und dass sie ursprünglich lautete הַדֹּרֵךְ לא הידד, das heisst, הדרך ist das Richtige, nicht הידד.

34. Hier war der Text offenbar selbst ursprünglich anders als Jes. 15, 4, doch gibt מזעקת in unserem Zusammenhang keinen Sinn. Ich vermute daher, dass dafür מִבִּקְעַת zu lesen ist. Aber auch für עגלת liest man viel besser ועגלת; vgl. LXX.

35. במה ist ohne Zweifel in עֹלָה zu ändern. Nachdem dieses durch Haplographie ausgefallen war, setzte man dafür jenes. Ueber die Verbindung מעלה עלה ומקטיר vgl. 33, 18.

36. אבדו ist wahrscheinlich verschrieben für אבדה. Jedenfalls aber zeigt der Gebrauch dieses Verbums hier, dass wir die Worte על נחל ערבים ישאום, die Jes. 15, 7 dafür stehen, richtig gefasst; sieh zu letzterer Stelle.

37. Für גרועה bieten viele Handschriften גדועה, doch ist nur ersteres korrekt; sieh zu Jes. 15, 2.

39. Lies am Anfang איך חת היליל ואיך. Die Verbindung von שחק und מחתה erklärt sich daraus, dass die Nachbarn Moabs ihm teils feindlich und teils freundlich sind. Den feindlichen Nachbarvölkern Moabs wird es zum Gespötte, den freundlichen zum Gegenstand des Entsetzens werden.

41. Für מצרה sprich מְצֻרָה und verbinde dies mit dem Verbum an der Spitze. Danach wird das mutige Herz des Helden einfach mit dem furchtsamen und zaghaften Herzen des Weibes im allgemeinen verglichen, und die adverbiale Bestimmung schreibt den

ungewöhnlich zaghaften Zustand der Heldenherzen ihrer Bedrängnis zu. Zu dieser Emendation wird man gezwungen, weil Hiph. von צרר nicht heissen kann „in Kindesnöten sein". Eher könnte man מְצִירָה lesen, als Partizip Hiph. von ציר; vgl. צירים Geburtswehen.

42. מעם beschränkt die angedrohte Vernichtung auf die Volksexistenz. Nur als Nation oder als Reich soll Moab vernichtet werden; einzelne Moabiter und sogar kleine Moabitergemeinden wird es aber nach wie vor geben; sieh zu Ob. 9.

44. Ueber והעלה מן הפחת sieh zu Jes. 24, 18. Demnach ist aber blosses מן hier besser als das dortige מתוך.

45. בצל ist entschieden in אֵצֶל und מכח in מִפַּחַד zu ändern. Die vor dem Schrecken Fliehenden, bei Hesbon angelangt, mussten aus dem in V. b angegebenen Grunde Halt machen, das heisst, sie konnten nicht weiter fliehen. Ueber נוס mit blossem מן statt מפני vgl. Jes. 24, 18. Andere, die hier keine Emendation vornehmen, fassen מכח im Sinne von „erschöpft", allein diese Bedeutung des Ausdrucks ist mehr als zweifelhaft. Ausserdem leuchtet nicht ein, warum die Erschöpfung grade in der nächsten Nähe von Hesbon eingetreten sein sollte. Endlich sind die Erklärer bei ihrer Fassung gezwungen, כי an der Spitze von V. b im Sinne von „aber" zu verstehen, welchen Sinn diese Partikel jedoch nicht haben kann. Ueber בני שאון sieh zu Num. 24, 17.

46. Für אבד ist אֲבָל zu lesen und darüber zu Gen. 42, 21 zu vergleichen. Dass es Num. 21, 29 אבדת dafür heisst, verschlägt nicht viel, weil dort auch der zweite Halbvers anders lautet als hier.

47. משפט ist höchst wahrscheinlich aus מִשָּׂא korrumpiert. Das dem ט ähnliche מ, womit das folgende Wort anfängt, ist hauptsächlich an der Korruption schuld.

XLIX.

1. Für מַלְכָּם ist hier und V. 3 nach LXX, Syr. und Vulg. מִלְכֹּם zu lesen und 1 K. 11, 5 zu vergleichen. Auch גד ist nach LXX in גלעד zu ändern; sieh Am. 1, 13.

3. הילילי ist aus הֵילִילָה verderbt und עי muss gestrichen werden. Von den zwei Brudervölkern war Moab das bedeutendere. Darum beginnt die Drohung gegen die Ammoniter mit der Ankündigung des traurigen Schicksals der Moabiter; denn Hesbon war moabitisches, Rabba aber ammonitisches Gebiet. Zu dieser Emendation und Fassung wird man gezwungen, weil es sonst unbegreiflich ist,

was die Anrede an Hesbon, von dem im vorherg. Orakel über Moab ausführlich die Rede war, hier soll. In התשוטטנה ist die Transposition des formativen Tau unterlassen. Aehnliches zeigt sich bei Hithp. von שים im Bibl.-aram.; vgl. Dan. 2, 5. Esra 4, 21. 5, 8. Es scheint dies mit der Beschaffenheit dieser Verba als ע״ו, respekt. ע״י zusammenzuhängen. Doch ist für והתשוטטנה בגדרות vielleicht zu lesen וְהִשְׂתָּרַטְנָה גְּדֻדוֹת = und ritzt euch Einschnitte ein. Ueber גדדות vgl. 48, 37 und über das Verbum Lev. 21, 5.

4. Für בעמקים ist wahrscheinlich בַּעֲמָקַיִךְ zu lesen und זב עמקך zu streichen. Für השובבה scheint LXX השאננה gelesen zu haben, und das ist herzustellen. Denn eine heidnische Nation, die zu JHVH in keinen intimen Beziehungen steht, kann nicht שובבה genannt werden. Am Schlusse kann מי יבא אלי wegen des unmittelbar Vorhergehenden nicht vom feindlichen Angriff verstanden werden. Denn Schätze schützen vor feindlichem Ueberfall nicht, sondern sind vielmehr geeignet, einen solchen herbeizuführen. Auch sprachlich ist diese Fassung falsch, da es danach עלי statt אלי heissen müsste. Der Sinn dieser Frage ist: wer kommt mir ökonomisch gleich, kann sich an Schätzen mit mir messen? Ueber die Ausdrucksweise vgl. 2 Sam. 23, 23.

5. ונדחתם ist = und ihr werdet auseinanderstieben. Am Schlusse hat man לנדד in לִנְדָּח zu ändern.

7. Für האין drückt LXX bloss אין aus, und letzteres ist das Richtige, sonst müsste der folgende Satz mit אם eingeleitet sein, wie dies bei jeder Doppelfrage geschieht. Diese Korruption zeigt aber, dass auch das vorhergehende צבאות, das V. 1 fehlt und in LXX auch hier nicht zum Ausdruck kommt, nicht ursprünglich ist, denn das zu streichende He kann nur durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden sein. Auch für בנים ist nach LXX נְבוֹנִים zu lesen.

8. הפנו ist in הַצְפִּנוּ = versteckt euch zu ändern und das folg. Verbum הַעֲמִיקוּ als Imperat. zu sprechen. Auch am Schlusse ist statt פקדתיו nach Syr. und Vulg. פְּקֻדָּתוֹ zu lesen.

10. נֶחְבָּה ist für den Inf. Niph. gemeint. Für die Endung â statt ô bietet zwar הַרְבָּה eine Analogie, doch spricht man wohl besser וְנֶחְבֹּה. Im zweiten Halbvers ist זרעו in רֵעָיו zu ändern und darüber zu 6, 21 zu vergleichen. תבטחו endlich steht für תִּבְטַחְנָה; vgl. Ez. 37, 7 ותקרבו. In der Sprache der Mischna wird beim Imperf. in der Form der dritten Person Pl. das Genus nicht unterschieden, und diese Zwitterform scheint den Uebergang zu jenem

Status zu bilden. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

11. Das Anfangswort ist mit andern zum vorherg. Verse zu ziehen und ואיננו עזבה in וְאֵין עֹזֵר zu emendieren.

12. Für הוא נקה ist wahrscheinlich הֲנָקֹה, als verstärkender Inf. He interrog., zu lesen. הוא ist hier unhebräisch.

13. Streiche לחרב, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Wegen וכל עריה muss בצרה, die Hauptstadt Edoms, für das ganze Reich stehen; vgl. deutsch Rom = römisches Reich,

16. Für תפלצתך lies תפארתך = deine Pracht und הִשִּׂיאַתְךָ für השיא אתך und fasse זדון לבך als weiteres nachträgliches Subjekt.

17. Ueber כל עבר sieh zu 18, 16. Der Ausdruck על כל מכותיה der in LXX fehlt, ist wahrscheinlich nicht ursprünglich.

19. Ueber מגאון הירדן sieh zu 12, 5. Für איתן ist צאן zu lesen. Das Bild von dem Löwen und dem Hirten fordert gebieterisch diese Emendation. Ferner ist das erste כי in כן zu ändern. Endlich ist auch statt יֹעִידֶנִּי zu lesen יְעִידֵנִי, als Hiph. von עוד. Dieses Hiph. heisst dem Objekt gleichkommen, eigentlich dessen Duplikat bilden; vgl. den Gebrauch von עוד im Sinne von Wendungen wie עוד אח Gen. 43, 6 und sieh zu Thr. 2, 13 und Hi. 9, 19.

20. Für וסחבום drückt LXX יסחבו aus, doch ist nur die Recepta korrekt. Ueber צעירי הצאן sieh zu Ri. 5, 25. Hier bezeichnet der Ausdruck eigentlich die Schäferhunde, die als Gehilfen der Hirten gedacht werden. Gemeint ist ein unbedeutendes Volk, von dem Edom besiegt werden wird. Dazu stimmt der Umstand, dass von der Kriegsmacht, der Edom erliegen wird, in dieser Darstellung, im Unterschied von Schilderungen wie 4, 13 und Jes. 5, 27—29 und dergleichen, nichts Rühmliches gesagt ist. Die sonstige Unbedeutenheit des Siegers mehrt die Schmach der Besiegten. An ישים ist nichts zu bessern. Unser Hiph. in dieser Form heisst in Erstaunen setzen. Dagegen hat man am Schlusse נוהם in גוים zu ändern. Der sonst unbedeutende Besieger Edoms wird durch dessen Besiegung die Völkerwelt in Erstaunen setzen.

21. צעקה steht als Prädikatsnomen im Acc. Der Sinn des Satzes ist: ihr Geschrei hört sich an wie der Jammer der Aegypter am Schilfmeer. Die traditionelle Fassung fordert eine beispiellose und dazu noch unnötige Hyperbel zu Tage, von sprachlichen Bedenken abgesehen.

22. Ueber מצרה sieh zu 48, 41. Mir scheint aber, dass der zweite Halbvers hier ein nach jener Stelle stilisierter späterer Zusatz ist.

23. Hier ist der zweite Halbvers undeutbar. Der Text ist heillos verderbt.

24. Es ist durchaus nicht nötig הֶחֱזִיקָהּ mit Mappik zu sprechen, wie manche Erklärer tun; vgl. die Konstruktion des sinnverwandten אחזו in ähnlicher Verbindung Jes. 13, 8. Für צרה dagegen ist צִירִים zu lesen und über die Verbindung צירים וחבלים letztere Stelle zu vergleichen.

25. Hier ist der Sinn unklar und der Text unsicher. Vielleicht hat man עֶזְרָה für עזבה zu lesen, עיר תהלה als Objekt dazu zu fassen und Jerusalem darunter zu verstehen. Danach wäre das im Folgenden beschriebene Schicksal über Damaskus verhängt, weil es Jerusalem in seiner Not nicht beigestanden. Dazu passt לכן an der Spitze von V. 26 recht gut, und dafür spricht auch der Umstand, dass 2 Sam. 1, 14 ebenfalls ein exemplarisch bestraftes Vergehen dem Schuldigen in solcher exklamatorischen Weise vorgehalten wird. Bei dieser Emendation und Fassung wird auch das Suff. in משושי erklärlich, denn es bezieht sich auf JHVH, der da spricht.

29. Subjekt zu קראו sind die Bewohner von Kedar, und das Suff. in עליהם geht auf die Chaldäer. Wegen dieser werden jene schreien: „Schrecken ringsum!“.

30. Für נדו ist unbedingt רְדוּ zu lesen, denn nur dazu passt das unmittelbar darauf Folgende. Auch für הֶעמיקו ist הַעֲמִיקוּ zu vokalisieren.

31. שְׁלֵיו ist kein hebräisches Wort. Für שליו ישב hat man zu lesen שְׁלֵו וְישֵׁב.

34. Ueber den Anfang dieses Verses sieh zu 46, 1 und 47, 1.

35. צבאות, das in LXX fehlt, wird wohl zu streichen sein. ראשית גבורתם ist nicht persönlich, sondern sachlich zu verstehen. Der Ausdruck ist so viel wie: ihre Hauptstärke. Die Stärke Elams lag danach hauptsächlich in der geschickten Handhabung des Bogens.

36. Streiche nach LXX und Targum den durch Dittographie entstandenen Artikel bei הגוי.

37. Ueber החתתי heisst es bei Buhl s. v. חתת: Hiph. pf. 2 ps. הַחִתֹּתָ . . . aber 1. ps. הַחְתַּתִּי — als ob letzteres reines Perf. wäre! Nicht doch; הַחְתַּתִּי verhält sich zu הַחִתּוֹתִי, wie Ez. 30, 25 הַחֲזַקְתִּי zu 1 Sam. 17, 35 הֶחֱזִקְתִּי. Mit andern Worten die hier vorliegende Form ist ausschliesslich die des Perf. consec.; sieh zu Lev. 25, 35.

Diese Differenzierung ist nur beim Hiph. der Verba primae gutturalis möglich; vgl. V. 38 וְהַאבדתי und 51, 36 וְהַחרבתי.

38. Der Satz ושמתי כסאי בעילם wird in sämtlichen alten Versionen nach seinem massoretischen Wortlaut wiedergegeben, weshalb unsere Textkritiker darüber nichts zu sagen haben. Und doch ist dieser Satz, wie er uns vorliegt, unmöglich richtig überliefert. Denn nach alttestamentlicher Anschauung befindet sich der Thron JHVHs im Himmel, und kein anderer Ort ist dafür gut genug. Selbst der Tempel ist nichts mehr als JHVHs Fussschemel; vgl. Ps. 132, 7. Ein einziger späterer Prophet, dessen Rede unserem Buche einverleibt ist, spricht von einer idealen Zeit, wo Jerusalem der Thron JHVHs genannt werden wird, vgl. 3, 17; aber auch er verstieg sich nicht so weit, dass er sich JHVHs Thron wirklich in Jerusalem gedacht hätte. Danach aber kann sich unser Prophet den Thron JHVHs ebensowenig nach Elam übertragen gedacht haben, wie nach Kreuzburg oder Schweinfurt. Aus diesem Grunde muss man emendieren וַהֲשִׁמֹּתִי כִּסֵּא עילם = und ich will den Thron Elams unbesetzt sein lassen; sieh zu Lev. 26, 31. Dazu passt der zweite Halbvers als Parallele vortrefflich. Ueber die Verbindung כסא עילם vgl. 1 K. 2, 4 und 10, 9 כסא ישראל. Von den Neuern denken manche an den Richterstuhl JHVHs, wofür Duhm den Richterstuhl Nebukadnezars substituiert, allein nacktes כסא kann nicht den Richterstuhl bezeichnen*), und unter כסאי im Munde JHVHs kann nur sein eigener כסא verstanden werden.

L.

4. המה ist in diesem Zusammenhang so viel wie: aus freien Stücken, unaufgefordert; sieh zu Jes. 7, 14.

5. Lies וּבָאוּ für באו. Will man jedoch letzteres belassen, so muss man darauf ונלוו in ונלוָה ändern. Ersteres Verfahren verdient aber den Vorzug.

6. הרים שובבים ist in רֹעִים שׁוֹבְבִים zu ändern und dieses als Apposition zu רעיהם zu fassen. Die Apposition charakterisiert die Hirten des Volkes als Abtrünnige.

7. Der zweite Halbvers bildet die Fortsetzung der Rede, die im vorherg. Gliede den Feinden in den Mund gelegt wird.

---

*) Ps. 9, 5, wo der fragliche Ausdruck mit Bezug auf den als שֹׁפֵט צֶדֶק angeredeten JHVH gebraucht ist, beweist nichts dagegen.

Diese meinen, sie laden durch die Bedrückung Israels keine Schuld auf sich, weil sie dabei nur Werkzeuge JHVHs sind, der sein Volk für die Sünden gegen ihn bestraft; vgl. Jes. 36, 10 und sieh hier oben zu 40, 3. נוה צדק wird gemeinhin „Aue der Gerechtigkeit“ wiedergegeben. Allein, von der Geschmacklosigkeit des Ausdrucks abgesehen, kann ein Epitheton JHVHs in einer Rede der Heiden keine ethische Bedeutung haben. צדק ist hier in dem zu Jes. 41, 2 angegebenen Sinne zu verstehen, und נוה צדק ist = Sitz des Sieges, das heisst Quelle, aus der aller Sieg kommt. Dazu passt auch das folgende מקוה, das nicht Hoffnung, sondern Stärke bezeichnet, ungleich besser. Ueber letzteres sieh zu 14, 8. Das Schlusswort, das in LXX fehlt, ist zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

8. Hier ist am Anfang des Verses הִנֵּה ausgefallen. Das ausgefallene Wort steckt in dem am Schlusse von Vers 7 zu streichenden יהוה. Danach sind aber alle drei Imperative in prophetische Perfekta zu ändern. Für diese Emendation spricht das Kethib יצאו, das יָצְאוּ gesprochen sein will. Die Israeliten werden beim Verlassen Babylons den andern Völkern, die ebenfalls daselbst in Gefangenschaft sind, vorangehen und somit die Rolle der leitenden Böcke in den Herden übernehmen.

9. Hier gibt es für das Partizip in V. b zwei Lesarten, משכיל und משכיל. Ersteres ist vorzuziehen, denn letzteres würde nach Hos. 9, 14, der einzigen Stelle, wo Hiph. von שכל vorkommt, kinderlos heissen, und das passt hier nicht.

11. Behalte hier das Kethib durchweg bei und vgl. zu V. 12. Für שמי ist שִׁמְחָה zu lesen. Das dreschende junge Rind springt lustig, weil ihm dabei nach Deut. 25, 4 kein Maulkorb angelegt wurde, weshalb es während dieser Arbeit fressen kann; sieh zu Hos. 10, 11.

12. Nach der vorherg. Bemerkung ist auch hier אִמְּךָ und יֹלַדְתֵּךְ statt אמכם, respekt. ילדתכם zu lesen. Die Korruption des ersteren entstand durch Dittographie, worauf auch letzteres demgemäss geändert werden musste. אחרית ist mir hier sehr verdächtig. Gewöhnlich fasst man אחרית גוים im Sinne von „das geringste der Völker“, wofür aber אחרית unhebräisch ist.*) אחרית hat hier seine

*) Bei dieser Fassung von אחרית verweisen die Erklärer auf ראשית als Korrelat dazu, doch ist der Hinweis nicht zutreffend, denn der Gebrauch von ראשית zur Bezeichnung des Vorzüglichen beschränkt sich auf die Abgaben an JHVH; sieh zu Num. 24, 20.

gewöhnliche Bedeutung, aber גוים ist in גוי zu ändern, da Mem aus dem Folgenden verdoppelt ist. V. b, der den Sinn von V. a entfaltet, heisst sonach: siehe, das Ende einer Nation — eine Steppe, Oede und Wüste!

13. Nach V. 12b ist dieser Vers, wie er uns vorliegt, vollends überflüssig, von sprachlichen Bedenken über den Text abgesehen. Man spreche daher תֵּשֵׁב für תֵּשֵׁב, fasse das darauf folgende Verbum im Sinne von „bleiben" und streiche am Schlusse כלה, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist. Danach ist der Sinn wie folgt: es wird nicht aufhören, Gegenstand von JHVHs Grimm zu sein — mehr wörtlich es wird sich von JHVHs Grimm nicht frei machen können — sondern wird eine Einöde bleiben. Zur Ausdrucksweise vgl. Hi. 15, 22. Ueber כל עבר sieh zu 18, 16.

14. Für ידו liest man besser ירו, das etliche Handschriften auch bieten. Der zweite Halbvers, der in LXX fehlt, und der als Begründung des Vorherg. nicht passt, ist nicht ursprünglich.

15. נתנה ידה gibt in diesem Zusammenhang keinen auch nur halbwegs leidlichen Sinn. Mir scheint, dass נִגְלָה יְסֹדָהּ zu emendieren ist.

16. Für כרתו ist entschieden הִכְרִתוּ zu lesen, denn Kal von כרת kann nicht mit persönlichem Objekte gebraucht werden. Die Korruption ist durch Haplographie entstanden. Auch היונה ist in יהוה zu ändern und das vorherg. נקמת יהוה zu vergleichen. Ueber die Unhaltbarkeit der üblichen Fassung von היונה sieh zu 46, 16.

17. Für הדיחו drückt LXX הדיחוה aus, was zu dem Vorherg. besser passt. He konnte wegen des Folgenden leicht ausfallen. Auch für das ungrammatische וזה האחרון ist והאחרון zu lesen und Jes. 8, 23 zu vergleichen.

20. Für יבקש lag der LXX keine andere Lesart vor. Ihre Wiedergabe dieses Ausdrucks beruht lediglich auf Sprachverschiedenheit. Ueber die hebräische Konstruktion, die sich im Griechischen nicht nachmachen liess, sieh zu Gen. 4, 18. אשאיר bildet mit לאשר ein Wortspiel.

21. Für על הארץ ist mit veränderter Wortabteilung עֲלֵה אֶרֶץ zu lesen. ארץ מרתים, worin das Bestimmungswort ein Eigennamen ist, ist Bezeichnung einer, sonst allerdings unbekannten babylonischen Landschaft, nicht des ganzen babylonischen Reiches. Nur dazu passt das folg. ישבי פקוד. An חרב והחרם ist nichts zu ändern, dagegen hat man אחריהם, das aus dem Vorherg. dittographiert ist, zu streichen. Sehr auffallend ist allerdings der Sing. dieser Impe-

rative bei Nichtnennung des Subjekts. Man sollte statt dessen den Pl. erwarten, wie V. 2.

24. ואת לא ידעת, absolut gefasst, ergibt einen Unsinn, denn man kann nicht gefangen genommen werden, ohne es zu merken. Die übliche Wiedergabe „ohne dass du dich dessen versahst“ hat sprachlich keine Berechtigung. Aus diesem Grunde ist der Schlusssatz als Objekt zu ידעת zu fassen und die Worte dazwischen, die in Syr. nicht zum Ausdruck kommen, als Variante zum ersten Gliede zu streichen. Danach ist der Sinn: denn du wusstest nicht, dass du es mit JHVH aufnahmst.

26. Für מקין ist מִקָּצָה zu lesen und über dies zu Gen. 19, 4 zu vergleichen. Hier ist der Ausdruck jedoch nicht mit Bezug auf das Subjekt zu verstehen, sondern mit לה zu verbinden. באו לה מקצה ist danach für uns so viel wie: geht ihm gründlich zu Leibe!

27. Dass הוי niemals dasselbe ist wie אוי, ist schon früher bemerkt worden. Danach ist aber auch die Konstruktion der fraglichen Partikel mit irgendwelcher Präposition kaum richtig. Ich glaube daher, dass הֱיוּ statt הוי zu lesen ist. היו עליהם wäre macht euch über sie her, überfallt sie; vgl. besonders 2 Sam. 11, 23.

29. Für רבים ist רַבָּה zu lesen und dies auf כבל zu beziehen. Ueber die Verbindung כבל רבה vgl. Dan. 4, 27. Schützen kann weder רַבִּים bedeuten noch רֹבִים, wie man neuerdings dafür lesen will; sieh zu Gen. 21, 20. 49, 23.

31. Für פקדתיך ist mit andern nach mehreren der alten Versionen und einigen hebräischen Handschriften פְּקֻדָּתֶךָ zu lesen und zu 49, 8 zu vergleichen.

34. למען kann nicht mit folgendem Perf. konstruiert werden; vgl. zu Jos. 4, 24b. Aus diesem Grunde hat man הַרְגִּיעַ, als Inf., statt הִרגיע zu vokalisieren. Der Absichtssatz hängt aber nicht von dem vorherg. Verbum ab, sondern von dem Verbum des folgenden Satzes, sodass der Sinn des Ganzen ist: um der Welt Ruhe zu geben, wird er den Bewohnern Babylons die Ruhe nehmen. Die Welt kann nicht eher Ruhe haben, bis Babylon, dem sie ihre Unruhe verdankt — vgl. Jes. 14, 7. 16 — selbst um seine Ruhe gekommen ist. Die Konstruktion ist wie 1 Sam. 17, 28, nur dass hier aus einleuchtendem Grunde im Hauptsatz das Perf. consec. statt des dortigen reinen Perf. gebraucht ist. Diese Konstruktion ist aber nur dann gestattet, wenn auf למען ein Inf. folgt, in welchem Falle es eigentlich Präposition ist, nicht aber bei folgendem Imperf. mit oder ohne אשר, wo es vollends zur Konjunktion wird.

37. Lies, dem בתוכה entsprechend, סוּסֶיהָ und רִכְבָּהּ, dann ändere הערב in הָעָם הָרַב, da עֶרֶב nur den Einschlag des Gewebes bezeichnet und die hier von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung nicht hat; sieh zu Ex. 12, 38.

38. Sprich auch hier חֶרֶב, wie im Vorhergehenden. Die massoretische Aussprache des Wortes wurde durch das folg. מימיה nahe gelegt, aber letzteres beruht auf einem Schreibfehler; denn für מימיה ויבשו ist zu lesen אֵימֶיהָ וָבֹשׁוּ; vgl. V. b. אימים ist aber hier nicht verächtlicher Ausdruck, sondern neutrale Bezeichnung für Götter; vgl. zu Jes. 41, 1. Das Schlusswort ist nach den meisten der alten Versionen יִתְהַלָּלוּ zu sprechen. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: das Schwert über seine Götter, dass sie zu Schanden werden! denn es ist ein Land von Götzen, doch rühmt man sich ihrer als Götter. חרב emendieren auch andere, aber an מימיה hat bis jetzt kein Erklärer Anstoss genommen. Wie man aber dem Propheten einen solchen Unsinn, wie er hier durch letztern Ausdruck entsteht, zumuten kann, ist mir unbegreiflich. Ein Unsinn entsteht hier durch מימיה, weil das Schwert wohl die in V. 35—37 genannten Resourcen Babylons zerstören kann, aber nicht seine Gewässer. Anders verhält sich aber die Sache mit Bezug auf die Götter.

39. Für איים ist אימים zu lesen. Der Anfangssatz heisst dann: darum sollen Wildkatzen zusammen mit seinen Göttern wohnen. Dies passt zu dem Vorhergehenden recht gut.

40. Ueber den Ausdruck כמהפכת אלהים את סדום וגו' sieh zu Jes. 13, 19.

44. Ueber diesen und den folgenden Vers sieh die Bemerkungen zu 49, 19 und 20.

46. Da von dem ziemlich häufigen Verbum רעש Niph. sich sonst nirgends findet, so hat man תִּרְעַשׁ statt נרעשה zu lesen. Die Korruption mag in folgender Weise entstanden sein. Zuerst dittographierte der Abschreiber He aus dem folgenden Worte, dann wurde תרעשה, das eine Unform war, in die Recepta geändert, die minder unmöglich schien. Im zweiten Halbvers ist mit andern nach Syr. וַזְעָקָה zu sprechen, da sonst נשמע unkorrekt ist.

LI.

2. Für זָרִים ist mit andern nach Aqu. Symmach. und Vulg. זֹרִים zu lesen. Dagegen kann וְזֵרוּהָ auch bei dieser Lesart belassen werden. היו bezieht sich nicht auf זרים, weil bei dieser Beziehung

zwischen beiden Halbversen jeder Zusammenhang fehlt. Denn die Fassung von כי im Sinne von „wenn“ ist wegen des folgenden Perf. nicht gestattet. כי kann in solchem Falle nur „dass“ oder „weil“ heissen. Hier hat die Partikel letztere Bedeutung. היו aber bezieht sich auf die Chaldäer, und das Suff. in עליה geht auf Jerusalem. Weil die Chaldäer in dicht gedrängten Reihen Jerusalem an seinem unglücksvollen Tage umzingelten, darum sollen die Worfler sie zerstreuen. Jerusalem ist zwar in diesem Stücke so weit nicht ausdrücklich genannt, doch ist 50, 28 von der Rache JHVHs für seinen Tempel die Rede gewesen, und daraus ergibt sich hier die Beziehung. Auch V. 5 und besonders V. 10b trägt dazu bei.

3. Sprich nach vier Versionen und mehrern hebräischen Handschriften אַל und וְאַל für אֶל, respekt. וְאֶל. Hithp. von עלה heisst hier nicht sich erheben, sondern ist vom Anziehen des Panzers gebraucht; vgl. den Gebrauch von על der Person in Verbindung mit einem Kleide, das sie anhat. Das Ganze aber ist gesagt mit Bezug auf die Feinde Babylons, nicht mit Bezug auf dessen Bewohner; sieh zu V. 5.

4. נפל heisst in diesem Zusammenhang nicht fallen, sondern herumliegen; vgl. zu Gen. 38, 17.

5. Hier motiviert der erste Halbvers V. 3a und der zweite V. 3b. Bei dem Angriff auf Babylon brauchen die feindlichen Krieger weder die Bogen zu spannen noch sich zu panzern, weil JHVH, dessen Volk daselbst misshandelt wurde, sie begünstigen und schützen wird; und sie sollen gegen die babylonischen Krieger keine Schonung üben, denn ihr ganzes Land ist voll von Verschuldung gegen den Gott Israels. Ueber אשם מן sieh zu Lev. 4, 2.

7. כוס זהב ist = ein Becher goldigen Weines; vgl. Sach. 4, 12 den Gebrauch von זהב mit Bezug auf lauteres Oel. Von dem Stoffe, woraus der Becher gemacht ist, kann der Ausdruck nicht verstanden werden, weil כוס gut klassisch nur den gefüllten Becher bezeichnet, nicht das blosse Gefäss. Danach ist hier aber lediglich von dem ethisch verderblichen Einfluss die Rede, den das stolze, prächtige Babylon auf die Völkerwelt übte.

13. Unter אוצרות sind hier nicht speziell angehäufte Schätze, sondern Resourcen überhaupt zu verstehen. Im zweiten Halbvers ist das widersinnige אַמַּת in אֻמַּת zu ändern, בצע als Synonym von קץ zu fassen und darüber den Gebrauch des Verbums Jes. 10, 12 und Sach. 4, 9 zu vergleichen. Was אֻמַּת betrifft, das in st. constr.

steht, so dient dies hier lediglich zur Betonung, dass das nomen rectum mit vollem Rechte seine Anwendung findet und ganz der Wirklichkeit entspricht, vgl. zu Ps. 69, 14, wie auch deutsch „ein wahres Lügengewebe“ und englisch „the very devil“. Danach ist אמת בצעך = dein wahres Ende, dein wirklicher Garaus.

15—19. Ueber diese fünf Verse, deren Wiederholung an dieser Stelle äusserst geschmacklos ist, sieh die Bemerkungen zu 10, 12—16.

21. Während בך in V. 20 instrumentalen Sinn hat, ist dieser Ausdruck hier und im folgenden Verse als Ortsangabe zu fassen. In Babylon selbst will JHVH Ross und Reiter usw. zerschmettern. Der Gebrauch derselben Präposition in einem Atemzuge gewissermassen in entgegengesetztem Sinne mochte wegen seiner Ueberraschung als Eleganz gelten.

24. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach ist aber Waw an der Spitze dies Verses nicht adversativ, sondern rein kopulativ zu fassen. לעיניכם ist nicht mit אשר עשו בציון zu verbinden, wie gemeinhin geschieht, sondern mit ושלמתי לבבל, unter anderem deshalb, weil von denjenigen Judäern, die die Zerstörung Jerusalems mitangesehen hatten, zur Zeit des Untergangs des babylonischen Reiches nur sehr wenige noch am Leben sein konnten.

25. Hier ist der Text am Anfang und in dem Schlusssatz unsicher.

27. Es kann nicht oft genug wiederholt und stark genug betont werden, dass קִדֵּשׁ in Verbindungen wie die hier nicht heisst weihen, sondern vorbereiten. Was טפסר bedeutet lässt sich nicht sagen. Am Schlusse sprich בְּיֶלֶק mit Silluk und streiche סמר, das aus einer Glosse zu טפסר entstanden zu sein scheint.

28. Wegen des Suff. Sing. in ממשלתו hat man für מלכי nach LXX und Syr. מלך zu lesen.

29. Ueber Stamm und Bedeutung von הצית ohne באש als Komplement dazu sieh zu 2, 15.

31. Ob man mit der Massora מִקָּצֶה oder nach Syr. מִקָּצֶךָ spricht, bleibt sich im Grunde gleich; sieh zu Gen. 19, 4. Hier heisst der Ausdruck gänzlich, eigentlich bis auf den letzten Teil.

33. Für בת ist עֵת zu lesen und dieses — aber nicht das folg. עת — im Sinne von Schicksal zu fassen. Sonach erhält man für das Ganze den Sinn: Babylon wird es ergehen, wie der Tenne, wenn man sie festgestampft hat.

34. Für הממני, das nach אכלני sich herzlich schlecht ausnimmt, ist zu lesen הֲתַמַּנִי = er hat mich alle gemacht. Dagegen ist an הֱדִיחָנִי nichts zu ändern. Der Ausdruck heisst, er hat mich ausgespült oder ausgewischt, d. i., vollends geleert.

35. Für וישארי hat man וְשֵׁדִי vorgeschlagen, allein שֵׁד findet sich nirgends mit Suff., was bei einem über fünfundzwanzigmal vorkommenden Nomen schwerlich bloss zufällig ist. Für תאמר ist beidemal תאמרי zu lesen, da Jod durch Haplographie verloren gegangen ist. ישבת ציון = wiederhergestelltes Zion, das heisst aber hier Zion, wenn es wiederhergestellt ist, steht im Vokativ. Nur so erklärt sich die direkte Anrede an Zion im folgenden Verse.

38. Für נערו ist וְנִעֲרוּ zu lesen, da die Konjunktion wegen des Vorherg. weggefallen ist. נער drückt ein viel schwächeres Schreien aus als שאג, weshalb es niemals mit Bezug auf den ausgewachsenen Löwen vorkommt. Danach heisst unser Vers: mögen sie auch jetzt allesamt wie junge Leuen brüllen, sie sollen wimmern wie Löwenkätzchen.

39. Für בחמם ist mit allen Neuern nach Syr. zu lesen בְּחֵמָה = mit Gift. Auch das durchaus unpassende יעלזו ist nach manchen der alten Versionen in יְעֻלְּפוּ zu ändern.

43. Im zweiten Halbvers muss ארץ gestrichen oder für בהן beidemal בה gelesen werden. Ersteres Verfahren scheint mir den Vorzug zu verdienen.

44. Hier ist der zweite Halbvers zu V. 45 zu ziehen und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

45. Diesen und die folgenden drei Verse hat LXX nicht, und nach dem oben Gesagten erklärt es sich, warum auch V. 44b dort fehlt. In dem hierher zu ziehenden Satz muss aber גם, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, gestrichen werden.

46. Im zweiten Halbvers ist der Text hoffnungslos verderbt, und die alten Versionen führen zu nichts Annehmbarem.

47. Für תבוש, das wegen כל keineswegs passt, lies תִּבְאַשׁ und fasse יפלו im Sinne von „liegen bleiben", „herumliegen". Von den herumliegenden unbegrabenen Leichen wird das ganze Land stinken.

48. Der Sing. יבוא braucht nicht geändert zu werden. Die Versionen drücken wohl dafür den Pl. aus, doch beruht dies nur auf Sprachverschiedenheit. Für השודדים liest man besser שודדים ohne Artikel, was bei vorhergehendem He legitim ist.

49. חללי ישראל ist Vokativ, ebenso חללי כל הארץ. Für לבבל נפלו ist בבל לנפל zu lesen und V. a zu vergleichen. Sonach ergibt sich der Sinn: auch Babylon muss fallen, ihr israelitischen Opfer, auch Babylon muss fallen, ihr Opfer aus der ganzen Welt. נפל חלל לפ׳ ist unhebräisch.

51. Streiche כי, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, und ändere שמענו in יִשְׂבָּעֻנוּ. Nur dazu passt כסתה כלמה פנינו als Parallele.

53. Für מרום עזה lese man מָרוֹם מָעֻזָּה. In letzterem entspricht מָרוֹם dem vorherg. השמים und steht ebenfalls im adverbialen Acc., das Wo angebend.

58. Hier ist der zweite Halbvers nicht mit Bezug auf Babylon allein zu verstehen, sondern mit Bezug auf sämtliche Völker, von denen von Kap. 46 an bis hierher die Rede war. Für ויעפו liest man nach Hab. 2, 13 wohl besser יִיעָפוּ. Die Korruption dieses Wortes scheint aber sehr alt zu sein; sieh zu V. 64.

59. שר מנוחה verstehen die Neuern im Sinne von „Reisemarschall". Aber abgesehen davon, dass dieser Begriff für das A. T. zu modern ist, müsste der Ausdruck, wenn er Amtstitel wäre, im ersten Halbvers kommen, als Apposition zu dem Namen des Betreffenden, statt im zweiten als Prädikat in einem besonderen Satze. מנוחה findet sich 1 K. 8, 56 und 1 Chr. 22, 9 als Gegensatz zu מלחמה, und ähnlich ist das Verbum in Hiph. gebraucht in der öfteren Wendung „einem ringsum oder vor seinen Feinden Ruhe verschaffen" *). Demgemäss heisst שר מנוחה ein Fürst der gegen den Krieg ist. Seraja wird somit als konservativer Fürst beschrieben, der gegen den Abfall von Babylon war, infolge dessen es unbedingt Krieg geben musste. Diese Gesinnung Serajas wird hier hervorgehoben, weil sie es war, die Jeremia bestimmte, ihn vor allen andern Begleitern Zedekias mit seinem Auftrag zu betrauen. Denn nach V. 61 war das Durchlesen der Rolle ein Teil dieses Auftrages, einen nicht konservativen Mann aber würde die in der Rolle enthaltene Drohung JHVHs gegen Babylon für die Sache des Abfalls angefeuert haben, und das wollte der Prophet, der selber gegen den Abfall war, verhüten.

60. אחד fehlt in LXX, ist aber keineswegs deshalb zu streichen, denn die Weglassung kommt hier auf Rechnung der alten

*) Unbegreiflicher Weise führt Fürst in seiner Konkordanz das Jos. 21, 42. 2. Chr. 14, 6. 15, 15 und 20, 30 in solcher Verbindung vorkommende וַיָּנַח unter Kal von נוח auf.

Uebersetzer, die bei ihrer unzulänglichen Kenntnis des Hebräischen auch sonst nicht selten ein Wort, das sie nicht verstanden, unübersetzt lassen; sieh zu Gen. 18, 4. Der fragliche Ausdruck ist hier betont, ohne jedoch Zahlwort zu sein. Denn ספר אחר ist in diesem Zusammenhang = ein besonderes Buch; vgl. zu Gen. 1, 9. Weil das in den Euphrat zu versenkende Schriftstück ein Symbol sein sollte, darum bildete es eine Rolle für sich, die nur die Bedrohung Babylons und keine andere der Reden Jeremias enthielt.

64. Die Worte von וִיעָפוּ an bis zum Schlusse sind nicht ursprünglich. Sie rühren von einem alten Kritiker her, der das Stück V. 59—64 dem Jeremia absprach, indem er am Rande bemerkte: וִיעָפוּ — Ende V. 58 — bildet den Schluss der Reden Jeremias. Daraus ist später Text geworden.

LII.

3. Der erste Halbvers kann zur Not heissen: denn die Vorgänge in Jerusalem und Juda waren geeignet, JHVHs Zorn zu erregen, sodass er sie von sich tun musste. Doch scheint mir, dass der Text nicht richtig überliefert ist, und dass er ursprünglich las כי עלה אף יהוה בירושלים. In V. b würde der Abfall Zedekias sonach als Eingebung JHVHs, der dadurch seinen Beschluss betreffend Jerusalem und Juda zur Ausführung bringen wollte, dargestellt sein. Ueber ein ähnliches Verfahren JHVHs sieh 2 Sam. 24, 1.

6. Ueber die Voranstellung der Zeitangabe, die 2 K. 25, 3 minder voll und in Syr. hier zum Teil anders lautet, sieh zu Gen. 22, 4.

7. Hier scheint vor וכל entweder והמלך oder וצדקיהו ausgefallen zu sein; sieh zu V. 8. Statt ברחו oder נִיברחו heisst es יברחו, das im Sinne des klassischen Imperf. verstanden sein will, wegen Zedekias, der nicht entkam, sondern auf der Flucht von dem Feinde eingeholt und festgenommen wurde.

8. Für אחרי המלך ist אחריהם zu lesen, denn das folgende צדקיהו statt אתו zeigt, dass der König unmittelbar vorher nicht besonders erwähnt ist. Wahrscheinlich ist der Wegfall von והמלך im vorherg. Verse an der Korruption hier schuld.

9. Streiche nach LXX בארץ חמת. Wäre diese nähere Angabe ursprünglich, so müsste sie entweder אשר בארץ חמת oder bloss ארץ חמת lauten. In letzterem Falle würde der Ausdruck im Acc. stehen, der von dem Begriff der Bewegung abhinge.

11. Zedekia wurde nicht eher geblendet, bis seine Söhne vor seinen Augen geschlachtet wurden. Dieser Anblick, der für ihn der letzte war und sich ihm tief in die Seele einprägen musste, sollte ihm nicht entgehen. Ueber eine ähnliche raffinierte Grausamkeit sieh zu 1 K. 14, 12. In ברבלתה hängt der durch die Endung â bezeichnete casus obliqu. von der Präposition ab; sieh zu Gen. 1, 30.

12. Im zweiten Halbvers ist für עמד לפני מלך בבל בירושלים nach 2 K. 25, 8 zu lesen עבד מלך בבל ירושלים.

13. Die Worte ואת כל בית הגדול sind höchst wahrscheinlich unecht. Jedenfalls aber ist der Artikel beim Adjektiv nach der Parallelstelle zu streichen.

15. ומדלות העם fehlt in LXX. Ich vermute, dass der Ausdruck eine korrumpierte Glosse ist, die anfangs als Gegensatz zu מדלות הארץ in V. 16 מגדולי העם lautete und das folgende יתר העם erklären wollte.

17. Hinter נחשתם drückt LXX noch ויביאו aus, weil die alten Uebersetzer den Sinn des vorherg. וַיִּשְׂאוּ verkannten. Letzteres heisst: und sie transportierten; vgl. zu Gen. 46, 5.

19. אשר זהב זהב וגו׳ heisst nicht „was Gold war, nahm er in Gold usw.", als wären diese Geräte zerbrochen worden. Denn dies müsste, wie V. 17 bei den Säulen und dem sogenannten Meere, ausdrücklich gesagt sein. Letztere Gegenstände, die sehr umfangreich waren, wurden zerbrochen, um ihr Volumen zu reduzieren, bei den hier genannten kleinern Geräten war dies nicht nötig. Ebensowenig kann der fragliche Ausdruck heissen „was pures Gold und pures Silber war", denn die ähnliche Ausdrucksweise in 15, 2 und 43, 11 verbietet diese Fassung. Der Sinn ist einfach der: von denen manches aus Gold und manches aus Silber war. Der Ausdruck ist offenbar ein Idiotismus. Nach den vorhandenen Beispielen scheint derselbe sich auf Relativsätze zu beschränken.

20. Die Erwähnung der zwölf Rinder hier ist in Widerspruch zu 2 K. 16, 17, wonach Ahas den grossen Wasserbehälter von ihnen herabnehmen und auf den Boden stellen liess, denn es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Figuren, nachdem sie aufgehört, ihrem ursprünglichen Zwecke zu dienen, im Tempel stehen blieben. Der Relativsatz אשר תחת המכנות ist im Zusammenhang undeutbar. Der Text ist sichtlich verderbt.

21. Das Kethib קוֹמָה ist hier gut hebräisch, nur muss das Substantiv im Acc. der nähern Beziehung gedacht werden; vgl. z. B. Ex. 27, 11 אֹרֶךְ.

25. מן העיר heisst eigentlich vom Staate, ist aber in diesem Zusammenhang so viel wie: von den Staatsbeamten, im Gegensatz zu den V. 24 genannten Männern, die alle Priester waren, also zur religiösen Behörde gehörten. Ueber ראי פני המלך sieh zu Ex. 33, 11.

28. Für זה liest man wohl besser וזה, da Waw wegen des Vorhergehenden weggefallen sein mag.

31. Für לְגָלוֹת ist entschieden לִגְלוֹת zu vokalisieren, denn bei solchen Zeitangaben kommt stets nur ein Inf. in Anwendung, selten mit עת davor; vgl. 41, 4. Gen. 16, 3. Ex. 19, 1. Num. 33, 38. 1 K. 6, 1. 2 K. 24, 12. 25, 1 und sieh zu 1 K. 14, 25. 2 K. 25, 27 und Ez. 1, 2. Die einzige Ausnahme bildet das Substantiv חיים, das in solchen Fällen statt des Infinitivs gebraucht wird, vgl. z. B. Gen. 7, 11, und das geschieht deshalb, weil das Verbum חיה wohl leben, leben bleiben und ins Leben zurückgerufen werden bedeutet, aber nicht durch die Geburt ins Leben treten, und aus diesem Grunde für eine Angabe des Zeitpunktes, von dem an gezählt wird, sich nicht eignet. Ueber נשא ראש sieh zu Gen. 40, 13 und über הכלוא, Kethib הכליא, hier die Schlussbemerkung zu 37, 4.

34. Der Ausdruck כל ימי חיו, der in LXX fehlt, ist als Glosse zu עד יום מותו zu streichen.









